



453
B

DUBNOW
Weltgeschichte des
jüdischen Volkes

Band VIII

SIMON DUBNOW

Weltgeschichte des jüdischen Volkes

Von seinen Uranfängen bis zur Gegenwart

In zehn Bänden

DIE NEUESTE GESCHICHTE

Band VIII:

Das Zeitalter der ersten Emanzipation



JÜDISCHER VERLAG / BERLIN

SIMON DUBNOW

Die neueste Geschichte des jüdischen Volkes

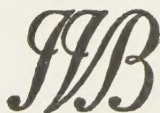
Das Zeitalter der ersten Emanzipation

(1789—1815)

Autorisierte Übersetzung aus dem Russischen

von

Dr. A. Steinberg



JÜDISCHER VERLAG / BERLIN

2. veränderte Auflage der 1920/23 erschienenen dreibändigen

„Neuesten Geschichte des jüdischen Volkes“

Gedruckt bei Mänicke & Jahn A.-G., Rudolstadt

Copyright 1928 by Jüdischer Verlag / Berlin

Vorwort zur neuen deutschen Ausgabe

An der Schwelle des XIX. Jahrhunderts muß der jüdische Geschichtsschreiber innehalten, um sich mit einem Teil seiner Leser, namentlich der westeuropäischen, in kurzen Worten auseinanderzusetzen.

Viele Leser könnten sich vielleicht weigern, einem Geschichtsschreiber weiter zu folgen, dessen Leitgedanke die Kontinuität der Entwicklung des jüdischen *Volkes* ist, da ihnen das jüdische Volk als Ganzes, zumindest seit dem Beginn des XIX. Jahrhunderts, nicht mehr zu existieren scheint. Sie halten nämlich als an einem unumstößlichen Dogma an der Ansicht des Pariser Synhedrions vom Jahre 1807 fest, wonach sich die Juden mit ihrem Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft jedes Staates in den Rahmen der jeweils vorherrschenden Nation einzufügen und nur noch der angestammten Religion treu zu bleiben hätten: sie seien Deutsche in Deutschland, Franzosen in Frankreich usw.¹⁾ Die emanzipierten Juden, die diesen Standpunkt vertreten, könnte also in der neuesten Geschichte höchstens das Los ihrer „Glaubensgenossen“ in den verschiedenen Ländern, nicht aber der Entwicklungsprozeß der Teile des einheitlichen nationalen Organismus interessieren, dessen Existenz sie grundsätzlich in Abrede stellen.

Solchen Lesern vermag der auf dem Boden strenger Wissenschaftlichkeit stehende Historiker nur den Vorschlag zu machen, ihr Dogma vermittels des Studiums der vielverschlungenen Prozesse der neuesten jüdischen Geschichte einer neuerlichen Prüfung zu unterziehen. Durch

¹⁾ Daß sich diese Ideologie in weiten Kreisen bis auf den heutigen Tag erhalten hat, ist, um nur auf ein einziges Beispiel zu verweisen, aus ihrer kategorischen Formulierung in einem programmatischen Aufsatz zu ersehen, der erst vor kurzem in dem offiziellen Organ eines großen jüdischen Verbandes erschienen ist: „Wir leugnen — heißt es da — das Vorhandensein eines jüdischen Volkes in Deutschland; wir bekennen uns zum deutschen Volk“.

dieses Studium wird sich ihnen die Genesis der Assimilation als geschichtlichen Vorgangs und auch als Ideologie erschließen. Sie werden eine Erklärung für die auf den ersten Blick höchst befremdliche Erscheinung finden, daß viele von den Söhnen der typischen, auf nicht weniger als dreißig Jahrhunderte der Geschichte zurückblickenden *Urnation* im einunddreißigsten Jahrhundert, dem XIX. der christlichen Ära, ihrem angestammten Volkstum plötzlich die Treue aufgesagt haben. Die auffallende Tatsache, daß die teilweise Erschlaffung des jüdischen nationalen Geistes am Anfang des XIX. Jahrhunderts zu Beginn des XX. Jahrhunderts erneut von einem kraftvollen Aufschwung dieses Geistes abgelöst wurde, wird sie vielleicht, ebenso wie der Wechsel von humanistischen und nationalistischen Strömungen in der jüdischen Geschichte überhaupt, nachdenklich stimmen und ihre Aufmerksamkeit auf das Problem der Synthese dieser beiden Grundtendenzen lenken.

Schon vor Antritt unserer Wanderung durch die Jahrhunderte (Einleitung zu Band I dieser „Weltgeschichte“) haben wir in großen Zügen unseren Reiseplan vorgezeichnet, an dem wir bis zum Ende festhalten wollen. Auch auf den letzten Teilstrecken dieses langen Weges werden wir mit nicht nachlassender Aufmerksamkeit die Entwicklung jener nationalen Gesamtindividualität verfolgen, deren Entfaltung und zeitweiliges Erlahmen den vornehmlichsten Gegenstand unserer Untersuchung bildet. Gerade in der letzten, kritischsten Periode unserer Geschichte ist es von besonderer Wichtigkeit festzustellen, inwiefern diese kollektive Individualität ihre geschichtlichen Züge bewahrt hat, und bis zu welchem Grade sie unter der Einwirkung der gewaltigen politischen und kulturellen Umwälzungen verwischt worden sind. Nur eine solche bio-soziologische Untersuchung des nationalen Organismus im Lichte seiner dreitausendjährigen Entwicklung darf Anspruch auf vollgültige wissenschaftliche Objektivität erheben. Hingegen muß jedes System, das auf der Erfahrung eines einzigen, aus der Kette der dreitausendjährigen Evolution herausgerissenen Jahrhunderts fußt, notgedrungen unwissenschaftlich sein und, insofern dieses Jahrhundert das *unsrige* ist, subjektiv oder tendenziös ausfallen.

Im vorliegenden Bande (§§ 11 und 12) wird der Leser einen Kompaß für den ganzen uns noch bevorstehenden Weg, ein Mittel zur Bestimmung der Hauptrichtungen unserer neuesten Geschichte

finden. Dadurch wird er die Möglichkeit erhalten, sich in dem vielgestaltigen Stoff der zu behandelnden Periode (1789—1914) zu orientieren, deren Darstellung trotz der verhältnismäßigen Kürze dieses Zeitraums volle drei Bände erforderlich gemacht hat. Der dem Bande beigegebene Exkurs über die Quellenkunde und Methodologie wird den Leser des näheren darüber aufklären, warum der Verfasser nicht umhin konnte, den Maßstab seiner Darstellung in diesem Bereiche zu vergrößern: gar vieles wurde von den früheren, dem Zuge ihrer Zeit und Umgebung folgenden Geschichtsschreibern einseitig dargestellt, vieles überhaupt kaum berücksichtigt; dies trifft namentlich auf die Geschichte des osteuropäischen Hauptkerns der Judenheit in der zweiten Hälfte dieses Zeitraums zu, die allein von einem Zeitgenossen geschrieben werden konnte, der sie unmittelbar und bewußt miterlebt hat und fortwährend darauf bedacht war, das einschlägige Material für ihre Darstellung zu sammeln.

Die früher als dreibändige Monographie veröffentlichte „Neueste Geschichte des jüdischen Volkes“¹⁾ mußte bei ihrer Eingliederung in den Rahmen der „Weltgeschichte“ einer gründlichen Umarbeitung unterzogen werden. Die Erweiterung betrifft in erster Linie die kulturgeschichtlichen Partien. Der innere Aufbau des Werkes ist jedoch unverändert geblieben. Mitübernommen wurde nach entsprechender Veränderung auch die ihm vorausgeschickte Einleitung, deren Gegenstand die Statik der jüdischen Welt am Vorabend der Revolution von 1789 bildet. Dem abschließenden Band soll ein kurzer Epilog beigegeben werden, in dem der Verfasser versuchen wird, die Hauptlinien der jüdischen Geschichte über jenen Wendepunkt hinaus zu ziehen, den der Weltkrieg und seine umwälzenden Folgen in der Geschichte der Menschheit bezeichnen.

Berlin, im Juli 1928.

Der Verfasser.

¹⁾ Jüdischer Verlag, Berlin 1920—1923; Band I—II übersetzt von Alexander Eliasberg, Band III von Dr. E. Hurwicz.

Inhaltsverzeichnis

EINLEITUNG

I. Die jüdische Welt am Vorabend der Revolution von 1789

§ 1.	Die Grundlagen der alten Ordnung	13
§ 2.	Die Rechtlosigkeit und die Aufklärung in Deutschland	16
§ 3.	Die Experimente Josephs II. in Österreich	27
§ 4.	Polen nach der ersten Teilung	34
§ 5.	Die Keimzelle des russischen Zentrums (Weiß- und Neu- rußland)	45
§ 6.	Frankreich und der Ansiedlungsrayon im Elsaß	48
§ 7.	Das Ghetto in Italien	54
§ 8.	Die Länder der sephardisch-ashkenasischen Kultur (Holland, England, die Türkei)	59
§ 9.	Die polnischen Kolonien in der Moldau und Walachei und die deutschen in der Schweiz und in Skandinavien	62
§ 10.	Die außereuropäischen Länder: die Alte und die Neue Welt	66

II. Die Hauptprozesse der neuesten Geschichte

§ 11.	Emanzipation und Reaktion	69
§ 12.	Assimilation und nationale Bewegung	73

DAS ZEITALTER DER ERSTEN EMANZIPATION

(1789—1815)

Erstes Kapitel. Die Emanzipation der Juden in Frankreich in der Zeit der Revolution und des Kaiserreiches

§ 13.	Der Kampf um die Gleichberechtigung auf dem Boden der Deklaration der Bürgerrechte	83
§ 14.	Die Debatten über das aktive Bürgerrecht	92

§ 15. Der Separatismus der Sephardim und die Anerkennung ihrer Gleichberechtigung	100
§ 16. Die judenfreundliche Agitation der Pariser Kommunalverwaltung	105
§ 17. Der weitere Verlauf des Kampfes und die Proklamierung der Emanzipation (1791)	112
§ 18. Der Freiheitspatriotismus. Die Opfer des Terrors . .	121
§ 19. Die ersten Früchte der Emanzipation (1796—1806) .	129
§ 20. Napoleon und die Juden; das Dekret vom Jahre 1806 .	134
§ 21. Die Versammlung der Notabeln (1806)	141
§ 22. Das „Große Synhedrion“ zu Paris	153
§ 23. Das „schändliche Dekret“ (1808)	157

Zweites Kapitel. Die Emanzipation in den Ländern französischer Vorherrschaft

§ 24. Die Batavische Republik und das Königreich Holland .	167
§ 25. Die Römische und Cisalpinische Republik und das Königreich Italien	179
§ 26. Die Helvetische Republik	189

Drittes Kapitel. Der Emanzipations- und Kulturkampf in Deutschland

§ 27. Die Reformprojekte in Preußen	194
§ 28. Der Versuch eines religiösen Kompromisses und die judenfeindliche Literatur	201
§ 29. Die Zeit der Revolutions- und der Napoleonischen Kriege bis zum Jahre 1806	211
§ 30. Die Reformen in Preußen und das Edikt vom Jahre 1812	218
§ 31. Die vorübergehende Emanzipation im Bereiche der französischen Herrschaft (Westfalen, Frankfurt, Hamburg)	229
§ 32. Der Kampf der alten Ordnung mit der neuen (Sachsen, Mecklenburg, Bayern, Baden, Württemberg) . . .	244
§ 33. Der kulturelle Umschwung: die Berliner Salons und die Taufepidemie	253
§ 34. Die geistige Oberschicht und die Literatur im Zeitalter der Krise	265

Inhaltsverzeichnis

Viertes Kapitel. Die Stabilität der alten Ordnung in Österreich

- § 35. Die allgemeine Judenpolitik. Die „Tolerierten“ . . . 278
§ 36. Das Normierungs- und Bevormundungssystem in Böhmen und Mähren 288
§ 37. Das Korrektionssystem in Galizien 294
§ 38. Ungarn 301
§ 39. Am Vorabend der Kulturkrise 304

Fünftes Kapitel. Das jüdische Polen zur Zeit der letzten Teilungen

- § 40. Die jüdische Frage in der Literatur des Vierjährigen Sejms (1789—1790) 315
§ 41. Die Judenhetze in Warschau und die Reformprojekte im Sejm 322
§ 42. Die zweite und dritte Teilung; Berek Josselewicz . . . 329
§ 43. Das Herzogtum Warschau (1807—1813) 335

Sechstes Kapitel. Das neue jüdische Zentrum in Rußland

- § 44. Die Entstehung des „Ansiedlungsrayons“ (1789—1796) 345
§ 45. Die Reglementierungsprojekte und das Gutachten Dershawins (1797—1801) 351
§ 46. Das „Komitee zur Wohleinrichtung der Juden“ und das Statut von 1804 360
§ 47. Die Folgen des Gesetzes von 1804: die Vertreibung aus den Dörfern 368
§ 48. Der Krieg von 1812 375
§ 49. Das wirtschaftliche Leben. Die ersten landwirtschaftlichen Kolonien 378
§ 50. Die Krise der Autonomie; Kahale und Magistrate . . 383
§ 51. Das chassidische Schisma und die Einmischung der Regierung 388
§ 52. Der Rabbiniismus und der triumphierende Chassidismus 394
§ 53. Der Schimmer der Aufklärung; das „Berlinertum“ . . 401

Anhang: Exkurse und Nachträge

- Note 1: Zur Quellenkunde und Methodologie der neuesten Geschichte (zu den Bänden VIII, IX und X) 409
Note 2: Der Schlußakt der Frankistenbewegung 421
BIBLIOGRAPHIE (Quellen- und Literaturnachweise) . . . 426
NAMEN- UND SACHREGISTER 437

Einleitung

1. Die jüdische Welt am Vorabend der Revolution von 1789

§ 1. Die Grundlagen der alten Ordnung

Gegen Ende des XVIII. Jahrhunderts betrug die Gesamtzahl der Angehörigen des jüdischen Volkes etwa zweiundeinhalb Millionen, von denen nahezu zwei Millionen in Europa ansässig waren¹⁾. Am Vorabend der französischen Revolution von 1789, von der der erste Antrieb zur allmählichen Emanzipation der Juden ausging, wies ihre politische und soziale Lage in allen Ländern Europas die gleichen Grundzüge auf. Die jüdische Bevölkerung unterstand allenthalben einem besonderen Kodex von Rechtsbeschränkungen, die hie und da auf völlige Entrechtung hinausliefen. Die Mannigfaltigkeit der Schattierungen, die dieses eigenartige, aus dem Mittelalter überkommene *jus judaicum* in den verschiedenen Ländern zeigte, hatte teils in den örtlichen Verhältnissen, teils in der größeren oder geringeren gesetzgeberischen Erfindungskunst der Machthaber ihre Entstehungsursache. Im großen und ganzen ruhten aber die Grundfesten der alten Ordnung auf den folgenden Prinzipien:

A. In *politisch-staatsbürgerlicher* Hinsicht stellten die Juden in jedem Lande eine eigenartige Gruppe von staatenlosen Fremden dar, die, weil staatenlos, auch keinerlei völkerrechtlichen Schutz genossen. In ihrem Wohnrecht auf bestimmte Bezirke und in der Erwerbstätigkeit auf einen eng begrenzten Umkreis von Berufsarten beschränkt, mußten sie sich in die mehr oder weniger schwer lastenden Bedingungen fügen, die ihnen, sei es von der Landesregierung, sei es von der für die betreffende Gegend maßgebenden feudalen oder munizi-

¹⁾ Diese approximative Zahl ergibt sich aus einer Reihe statistischer Erwägungen, die weiter unten in der die einzelnen europäischen Staaten behandelnden Übersicht zu finden sind.

palen Machtinstanz auferlegt wurden. Auf Grund solcher Abmachungen zwischen den jeweiligen Herren und den zuweilen auf eine lange Reihe von im Lande ansässig gewesenen Ahnen zurückblickenden „Ankömmlingen“ mußten sich diese mit einem eng bemessenen Raum als Wohnstätte und mit der Ausübung von Berufen zufriedengeben, in deren Bereiche ihr Wettbewerb der „bodenständigen“ Bevölkerung am wenigsten fühlbar werden konnte; als Gegenwert hatten sie hierfür eine besondere Kopfsteuer, in den fortgeschritteneren Ländern bald „Schutzgeld“ oder „droit de protection“, bald „Toleranzgeld“, bald wieder „Wohnrechtsgebühr“ (droit d'habitation) genannt, sowie eine Menge sonstiger Sondersteuern zu entrichten. In den deutschen und österreichischen Landen hatte sich für diese Hörigen des Fiskus die Bezeichnung „Schutzjuden“ oder „tolerirte Juden“ eingebürgert. Bei jedem Versuch, das ihnen zugewiesene Wohngebiet oder den ihnen eingeräumten Bezirk von Erwerbsarten zu erweitern, stießen sie auf unüberwindliche Hindernisse. Durch Beschränkung der Zahl der von den Behörden zu genehmigenden Juden suchte das Gesetz vielfach selbst der natürlichen Vermehrung der jüdischen Bevölkerung einen Riegel vorzuschieben. Zwar konnte diese Beschränkung auf die vielen Hunderttausende von Juden, die in Polen ansässig waren, keine Anwendung finden, doch stand dieses Land gerade in der hier zu behandelnden Zeit im Zeichen der Teilungen zwischen Rußland, Österreich und Preußen, zwischen drei Staaten, von denen jeder darauf ausging, der in den angegliederten polnischen Landesteilen lebenden jüdischen Bevölkerung auf besondere Weise das Recht zu verweigern.

B. Mit der Verweigerung der bürgerlichen Rechte hing unmittelbar die *wirtschaftliche* Zurücksetzung zusammen. Regierungen und Stände, Magistrate und Zünfte hatten sich zusammengetan, um die Erwerbsmöglichkeiten der jüdischen Volksmassen auf ein Mindestmaß zu beschränken. Die Hauptbeschäftigung der Juden in den westeuropäischen Ländern bildete der Kleinhandel und das Darlehensgeschäft, während ihnen alle anderen Betätigungsarten, selbst das Handwerk, zumeist unzugänglich waren. Seit dem XVIII. Jahrhundert erhebt sich freilich über der großen Menge der jüdischen Krämer und Händler eine dünne Schicht von Großkaufleuten, Bankiers und Fabrikherren; indessen ist dieses Häuflein von Kapitalisten für die wirtschaftliche Verfassung der Judenheit dieser Zeit nichts weniger als

bezeichnend. Im östlichen Europa befaßten sich die Juden neben dem Handel auch mit Handwerk sowie mit der Pacht verschiedener Zweige der gutsherrlichen Wirtschaft, insbesondere mit der der „Pro-pination“, d. h. des Rechts, auf gutsherrlichem Boden, in Flecken und Dörfern, Branntwein zu brennen und auszuschenken. Die in die verschmähtesten Zweige der Volkswirtschaft gedrängte jüdische Volks-masse war gleichsam das Sinnbild sozialer Verworfenheit. Solche der Judenheit aufgezwungene Erwerbsarten wie das Kleinkreditgeschäft im Westen und das Schankgewerbe im Osten brachten es mit sich, daß die Feindseligkeit gegen die von ihren Heimatländern stiefmütterlich behandelten Juden immer neue Nahrung fand.

C. In *nationaler* Hinsicht stellte die jüdische Masse in jedem Lande eine in sich geschlossene Einheit dar, die sich sowohl durch die Eigenart ihrer Gemeinschaftsverfassung als auch durch die Eigen-gesetzlichkeit ihres geistigen Lebens auszeichnete. Die den Juden von Staats wegen zuerkannte Gemeindeautonomie war nur eine Folgeer-scheinung dieser inneren Geschlossenheit. Infolge eines eigenartigen geschichtlichen Prozesses verwoben sich die nationalen und religiösen Elemente im Judentum so eng miteinander, daß es, von außen ge-sehen, den Anschein haben konnte, als ob die Einheit des Volkes lediglich auf der Religion, auf der Gemeinsamkeit des Glaubens und der Riten beruhe. Daher der Widerstreit der Meinungen bei der Be-stimmung des Wesens des Judentums durch die fremde Umwelt: er-blickten die einen in ihm eine scharf ausgeprägte Stammes- und Volksindividualität, eine Gemeinschaft, deren Lebenskraft ihnen in der sie beseelenden Hoffnung auf Wiederherstellung ihres Staates in der Form des künftigen messianischen Reiches beschlossen zu sein schien, so war sie den anderen nichts als eine Religionsgemeinschaft oder Sekte, die sich unter günstigen Verhältnissen ohne weiteres in das Gefüge der umgebenden Nationen einreihen lassen müßte. In der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts, mit dem Anbruch der Epoche der „Aufklärung“, zeitigt diese Meinungsverschiedenheit in den fort-geschrifteneren Kulturländern einen Zwiespalt auch innerhalb der jüdischen Gemeinschaft selbst. Gleichzeitig geraten die Grundfesten der seit Jahrhunderten bestehenden Gemeindeautonomie ins Wan-ken: im Westen unter den Schlägen des „aufgeklärten Absolutismus“, der der Judenheit ihre Abgeschlossenheit geradezu als Verbrechen an-rechnet, im Osten infolge der Zertrümmerung des großen jüdischen

Zentrums in Polen, das unter die drei benachbarten Großmächte aufgeteilt wird.

D. Auf dem Gebiete der *geistigen Kultur* kommt es in dieser Epoche zum ersten Mal zu einer Entzweigung zwischen den beiden bis dahin eng miteinander verbundenen Hegemoniezentren der Judentheit: zwischen dem in Deutschland und dem in Polen. Während in Polen die alte Kultur, der der Rabbinismus keine genügende Nahrung mehr bot, einen neuen Lebensquell im Chassidismus fand und so ihre Stellung für eine Zeitlang aufs neue festigte, trat ihr in Deutschland die in der Mendelssohnschen Epoche zum Durchbruch gekommene Aufklärungsbewegung entgegen, eine Bewegung, deren gemäßigttere Vertreter allein die Erneuerung der jüdischen nationalen Kultur anstrebten, deren radikalere Verfechter aber auf ihre völlige Zerstörung ausgingen. Die Auswirkungen dieser einander widerstrebenden Tendenzen sollten allerdings erst nach der Revolution von 1789 zutage treten.

Am Vorabend der großen französischen Revolution stand somit das staatsbürgerliche und wirtschaftliche Leben der Juden nach wie vor im Zeichen der alten Ordnung, und nur auf dem Gebiete der nationalen Kultur machten sich hie und da die ersten Anzeichen eines Umschwungs bemerkbar. Der fortgeschrittenen christlichen wie jüdischen Kreise hatte sich indessen bereits das Bewußtsein bemächtigt, daß die bestehende Ordnung der Dinge abnorm sei und daß die jüdische Frage im Geiste der neuzeitlichen Bestrebungen gelöst werden müsse. Dieser Widerspruch zwischen den bestehenden Verhältnissen und dem Bewußtsein der vorwärts strebenden Gesellschaftsschicht war es eben, der dem letzten Jahrzehnt vor dem Anbruch der neuen politischen Ära in Europa seinen Stempel aufdrückte. Betrachten wir nun, welche Formen die für die Übergangszeit charakteristischen Zustände in den einzelnen europäischen Ländern annahmen.

§ 2. Die Rechtlosigkeit und die Aufklärung in Deutschland

Ein anschauliches Bild von der Entrechtung der zweihunderttausend¹⁾ in Preußen und anderen deutschen Staaten ansässigen Juden

¹⁾ In Ermangelung von statistischen Daten für das Ende des XVIII. Jahrhunderts mußten wir uns damit begnügen, die für diese Zeit in Betracht kommende Gesamtzahl mit annähernder Genauigkeit auf Grund der Statistik für den

§ 2. Die Rechtlosigkeit und die Aufklärung in Deutschland

vermittelt uns Christian Wilhelm Dohm in seinem bereits erwähnten Buche „Über die bürgerliche Verbesserung der Juden“, das einige Jahre vor der französischen Revolution großes Aufsehen erregte und von dem Revolutionshelden Mirabeau in Auszügen auch ins Französische übertragen wurde (Band VII, §§ 44 u. 48). Von einem im Interesse des Staates für die Neugestaltung der jüdischen Lebensverhältnisse plaidierenden preußischen Staatsbeamten entworfen, zeichnet sich dieses Bild durch die peinliche Genauigkeit amtlicher Berichterstattung aus.

„In einigen Staaten — so berichtet Dohm — hat man ihnen den Aufenthalt ganz versagt, und erlaubt nur für einen gewissen Preis den Reisenden, des landesherrlichen Schutzes für eine kurze Zeit (oder für eine Nacht) zu genießen. In den meisten anderen Staaten aber hat man die Juden nur unter den lästigsten Bedingungen nicht sowohl zu Bürgern als zu Einwohnern und Untertanen aufgenommen. Nur einer gewissen Anzahl jüdischer Familien ist es meistens erlaubt, sich in einem Lande niederzulassen, und diese Erlaubnis ist gewöhnlich nur auf gewisse Orte eingeschränkt und muß allemal mit einer ansehnlichen Summe Geldes erkaufte werden. In sehr vielen Landen ist sogar ein gewisses schon erworbenes Vermögen die notwendige Bedingung des verstatteten Daseins. Eine große Menge Juden findet daher die Tore aller Städte für sich verschlossen, wird von allen Grenzen unmenschlich abgewiesen . . . Hat ein jüdischer Vater mehrere Söhne, so kann er gewöhnlich die Begünstigung des Daseins in dem Lande seiner Geburt nur auf einen derselben fortpflanzen, die übrigen muß er mit einem abgerissenen Teil seines Vermögens in fremde Gegenden ausschicken, wo sie mit gleichen Hindernissen zu kämpfen haben. Bei seinen Töchtern kommt es darauf an, ob er glücklich genug ist, sie in einer der wenigen Familien seines Ortes einzuführen. Selten kann also ein jüdischer Vater das Glück genießen, unter seinen Kindern und Enkeln zu leben, den Wohl-

Zeitraum 1816–1825 zu ermitteln. Deren Aufstellungen weisen nämlich für Preußen zusammen mit Posen 153 000, für Bayern mitsamt den übrigen deutschen Landen 135 000, alles in allem also 288 000 Juden aus. Da nun im Verlaufe der Napoleonischen Kriege und der darauffolgenden Restauration in der Zusammensetzung der Bevölkerung Deutschlands tiefgreifende Änderungen eingetreten waren, schien es uns geboten, die hier in Frage stehende Stärke der jüdischen Bevölkerung auf etwa zwei Drittel des letztgenannten Gesamtergebnisses zu veranschlagen, was rund die im Text angegebene Zahl 200 000 ergibt (s. Bibliographie zu § 2).

stand seiner Familie auf eine dauerhafte Art zu gründen. Denn auch der Wohlhabende wird durch die notwendige Trennung seiner Kinder und die Kosten ihres Etablissements an verschiedenen Orten zu einer beständigen Zerreißung seines Vermögens gezwungen. Hat man dem Juden die Erlaubnis, sich in dem Staate aufzuhalten, bewilligt, so muß er dieselbe jährlich durch eine starke Abgabe wieder erkaufen; er darf sich nicht ohne besondere Erlaubnis, die von gewissen Umständen abhängt, und nicht ohne neue Kosten verheiraten; jedes Kind vermehrt die Größe seiner Abgaben, und fast alle seine Handlungen sind damit belegt . . .“

„Und bei diesen so mannigfaltigen Abgaben ist der Erwerb des Juden auf das äußerste beschränkt. Von der Ehre, dem Staat sowohl im Frieden als im Kriege zu dienen, ist er allenthalben ganz ausgeschlossen; die erste der Beschäftigungen, der Ackerbau, ist ihm allenthalben untersagt, und fast nirgends kann er liegende Gründe in seinem Namen eigentümlich besitzen. Jede Zunft würde sich entehrt glauben, wenn sie einen Beschnittenen zu ihrem Genossen aufnähme, und daher ist der Hebräer fast in allen Landen von den Handwerken und mechanischen Künsten ganz ausgeschlossen. Nur seltenen Genies (die, wenn vom Ganzen der Nation die Rede ist, nicht gerechnet werden können) bleibt bei so vielen niederdrückenden Umständen noch Mut und Heiterkeit, sich zu den schönen Künsten oder den Wissenschaften zu erheben, von denen, zugleich als Weg des Erwerbs betrachtet, nur allein Meßkunst, Naturkunde und Arzneigelahrtheit dem Hebräer übrig bleiben. Und auch diese seltenen Menschen, die in den Wissenschaften und Künsten eine hohe Stufe erreichen, sowie die, welche durch die untadelhafteste Rechtschaffenheit der Menschheit Ehre machen, können nur die Achtung weniger Edlen erwerben; bei dem großen Haufen machen auch die ausgezeichnetsten Verdienste des Geistes und Herzens den Fehler nie verzeihlich — ein Jude zu sein. Diesem Unglücklichen also, der kein Vaterland hat, dessen Tätigkeit allenthalben beschränkt ist, der nirgends seine Talente frei äußern kann, an dessen Tugend nicht geglaubt wird, für den es fast keine Ehre gibt — ihm bleibt kein anderer Weg, des vergünstigten Daseins zu genießen, sich zu nähren, als der Handel. Aber auch dieser ist durch viele Einschränkungen und Abgaben erschwert, und nur wenige dieser Nation haben so viel Vermögen, daß sie einen Handel im Großen unternehmen können. Sie

§ 2. Die Rechtlosigkeit und die Aufklärung in Deutschland

sind also meistens auf einen sehr kleinen Detailhandel eingeschränkt, bei dem nur die öftere Wiederholung kleiner Gewinne hinreichen kann, ein dürftiges Leben zu erhalten; oder sie werden gezwungen, ihr Geld, das sie selbst nicht benutzen können, an andere zu verleihen“.

Dies waren die Grundnormen, in deren Grenzen sich die „Judenpolitik“ in dem damaligen in viele Staaten zersplitterten Deutschland bewegte. Am drückendsten waren die geltenden Beschränkungen der Freizügigkeit. In jedem der Duodezstaaten lagen an den Grenzpfählen Häscher auf der Lauer, um das gehetzte Wild, den Juden, abzufangen. Auf seiner Reise aus einem deutschen Landesteil in einen anderen, mitunter sogar aus einer Stadt in die andere innerhalb der Grenzen desselben Staates, mußte der Jude bei der Ankunft am Reiseziel einen Zoll erlegen, wie er sonst nur von angetriebenem Vieh erhoben wurde. Dieser schmachvolle *Leib-* oder *Geleitzoll* („Judengeleit“) machte den reisenden Juden an den Toren vieler deutscher Städte zur Zielscheibe allgemeinen Spottes. Frei von dieser Steuer waren allein die bevorrechteten „Schutzjuden“, auch „vergeleitete Juden“ genannt, soweit sie auf ihren Reisen das Hoheitsgebiet des sie beschützenden Staates nicht überschritten; an der Grenze des Herrschaftsbereiches eines fremden Herzogs oder Fürsten angelangt, mußten jedoch auch sie sich zur Entrichtung des Leibzolls bequemen. Als im Jahre 1776 der bereits großen Schriftstellerruhm genießende Moses Mendelssohn eine Reise nach der sächsischen Hauptstadt Dresden unternahm, war er gezwungen, am Stadttor den Leibzoll in der Höhe zu erlegen, die, wie der beleidigte Weltweise von Berlin sich später mit bitterer Ironie selbst ausdrückte, für einen „polnischen Ochsen“ festgesetzt war.

Am hartnäckigsten widerstand dem Wandel der Zeiten die Ghettoordnung in der Reichsstadt *Frankfurt am Main*, die eine der größten jüdischen Gemeinden Deutschlands beherbergte. Der die Stadt regierenden bürgerlichen Oligarchie ging es gleichsam darum, die Bezeichnung „Neu-Ägypten“, die sich für die dortige „Judengasse“ eingebürgert hatte, voll gerechtfertigt erscheinen zu lassen. Ein Reisender, der 1795 in Frankfurt weilte, schildert das jüdische Wohnviertel in folgender Weise: „Stellen Sie sich eine lange Straße vor, welche . . . von Häusern eingeschlossen ist, die fünf bis sechs Etagen hoch sind. Denken Sie sich diese Häuser mit Hinterhäusern und diese

womöglich nochmals mit Hinterhäusern, die kaum soviel Hofraum haben, daß das Tageslicht hineinfallen kann; alle Winkel, bis an das Dach hinauf, voll enger Stuben und Kammern, in diesen 10 000 Menschen¹⁾ zusammengeschichtet, welche sich glücklich schätzen, wenn sie ihre Höhlen verlassen und auf ihrer schmutzigen und feuchten Straße Luft schöpfen können . . . so haben Sie ungefähr einen anschauenden Begriff von der Judengasse. Die Plätze vor den Häusern sind des Tages über mit allen männlichen und weiblichen Hantierungen besetzt, denn in den Wohnungen wären diese elenden Menschen nicht imstande zu arbeiten“. Jedem Außenstehenden fielen die blassen Gesichter und das kränkliche Aussehen der Ghettoinsassen geradezu auf, und doch ließ sich der Frankfurter Magistrat durch all ihre flehentlichen Bitten nicht dazu bewegen, ihnen, außer in den Geschäftsstunden, in die christlichen Stadtviertel Einlaß zu gewähren oder ihnen gar das Recht zuzugestehen, sich auf den städtischen Promenaden zu ergehen. Sonntags wie an allen anderen christlichen Feiertagen wurden die Tore des Ghettos überhaupt nicht geöffnet und seine Einwohner glichen so nach wie vor Kerkerinsassen (Band VII, § 38). Im Jahre 1786 kam in einem dieser Sklavenhäuser der später als Kämpfer für die politische Freiheit berühmt gewordene Ludwig Börne (Löb Baruch) zur Welt, dem wir die folgende rückschauende, durch sarkastischen Spott gewürzte Schilderung der Lebensbedingungen im Frankfurter Ghetto verdanken:

„Ehemals wohnten sie in einer eigenen Gasse, und dieser Fleck war bestimmt der bevölkertste auf der ganzen Erde . . . Sie erfreuten sich der zärtlichsten Sorgfalt ihrer Regierung. Sonntags durften sie ihre Gasse nicht verlassen, damit sie von Betrunknen keine Schläge bekämen. Vor dem 25. Jahre durften sie nicht heiraten, damit ihre Kinder stark und gesund würden. An Feiertagen durften sie erst um sechs Uhr abends zum Tore hinausgehen, daß die allzu große Sonnenhitze ihnen nicht schade. Die öffentlichen Spaziergänge außerhalb der Stadt waren ihnen untersagt, man nötigte sie, ins Feld zu wandern, um ihren Sinn für Landwirtschaft zu erwecken. Ging ein Jude über die Straße, und ein Christ rief ihm zu: ‚Mach Mores, Jud‘! — so

¹⁾ Diese Zahl ist stark übertrieben. Nach der Ansicht des Geschichtsschreibers des Frankfurter Ghettos, Kracauer, faßte es auch um diese Zeit kaum über 3000 ständige Einwohner, was der vorgeschriebenen Höchstzahl von 500 Familien entsprach, denen sich allerdings noch etwa tausend Durchreisende oder sich zeitweilig in der Stadt Aufhaltende zugesellt haben mochten.

mußte er seinen Hut abziehen; durch diese höfliche Aufmerksamkeit sollte die Liebe zwischen beiden Religionsparteien befestigt werden. Mehrere Straßen der Stadt, die ein schlechtes unbequemes Pflaster hatten, durften sie niemals betreten“.

Den Ghettabewohnern war es verboten, sich während des Durchzugs von Prozessionen und bei öffentlichen Feierlichkeiten jeglicher Art auf den Straßen zu zeigen. Im Jahre 1790, am Tage der Krönung Kaiser Leopolds II., erwies die Stadtkanzlei einigen Juden die Gnade, ihnen Passierscheine folgenden Inhalts auszustellen: „Vorzeiger dieses . . . kann auf bevorstehenden Krönungstag aus der Judengasse in die Stadt gelassen werden, um in einem Hause oder auf einem Gerüste, nicht aber auf der Straße, die Feierlichkeiten sehen zu können“.

Mit Frankfurt verglichen, konnte die freie Handelsstadt *Hamburg* beinahe als fortschrittlich gelten. Die vereinigte jüdische Gemeinde Hamburg-Altona zählte etwa 9000 Personen als Mitglieder. Der wohlhabendere Teil der jüdischen Bevölkerung spielte im Wirtschaftsleben der freien Hansestadt eine wichtige Rolle: „Um den hochgestiegenen Flor der Handlung — berichtet ein Zeitgenosse — haben die Juden (von Hamburg) kein geringes Verdienst; sie sind's, welche ursprünglich und bis diese Stunde die eigentlichen Wechsel- und Bankier-Geschäfte in Aufnahme gebracht haben und in ihrem Gange erhalten. Sie entziehen sich keinen Bürgerlasten und keinen Bürgerpflichten, die ihnen auszuüben verstattet werden“ . . . Und doch darf „selbst der wohlhabende, durch die ansehnlichsten Geschäfte und persönlichen Charakter geachtete jüdische Kaufmann nicht in jenem Revier der Stadt wohnen, wo er Raum findet. Er darf keine Profession oder bürgerliche Gewalt treiben, ist bloß zum Handeln verurteilt, unter wirklich nachteiligen Beschränkungen; denn er darf keinen offenen Laden halten, muß abwarten, bis Käufer, von keinem ankündigenden Zeichen eingeladen, ihn mühsam aufsuchen, bloß angelockt durch wohlfeilere Preise, worin er gezwungen ist, es christlichen Kaufleuten zuvorzutun, sich mit minderen Vorteilen zu begnügen, wenn er Absatz haben will . . . Das Verhältnis des Juden gegen den Christen gleicht dem zweier Zugtiere, die, nebeneinander gespannt, gleichen Strang ziehen, den Unterschied nur dann finden, wenn es auf die Nahrung ankommt, da das eine den Hafer erhält, den beide verdient haben, das andere die Erlaubnis, neben dem Acker sich Disteln zu suchen“.

Wie es den Juden in *Berlin*, der damals für die gesamte fortschrittliche Schicht tonangebenden Hauptstadt Preußens, erging, ist uns bereits bekannt (Band VII, § 36). Die preußische Judenheit schmachtete in den Fesseln des „Reglements“ vom Jahre 1750, dessen Urheber Friedrich der Große seiner antijüdischen Gesinnung bis an sein Lebensende treu blieb. Mit aller Schärfe überwachte er die Befolgung der Gesetzesvorschriften, die der Gewerbefreiheit und Freizügigkeit, aber auch der natürlichen Vermehrung der Juden einen Damm entgegensetzten. Als die dem Hofe nahestehenden jüdischen Bankiers Itzig und Ephraim beim König um Erleichterungen für die Juden von Breslau nachsuchten, erhielten sie den folgenden allerhöchsten Bescheid: „Was wegen ihres Handels ist, behalten sie. Aber daß sie ganze Völkerschaften von Juden zu Breslau anbringen und ein ganzes Jerusalem draus machen wollen, das kann nicht sein“ (1778). Der König war nicht einmal geneigt, die bizarrsten Erfindungen der alten antijüdischen „Gesetzgebung“ fallen zu lassen. So stand er nicht an, auf Grund einer alten, aus dem Jahre 1737 stammenden Vorschrift, derzufolge die verheirateten Juden, um sich als solche kenntlich zu machen, einen Bart tragen mußten, auf die Bitte eines seiner reichen jüdischen Untertanen, sich den Bart scheren zu dürfen, einen abschlägigen Bescheid zu erteilen. Was Wunder, daß der berühmte Mirabeau, der im Todesjahre Friedrichs (1786) Berlin besuchte, das von ihm erlassene „Reglement vor die Judenschaft“ als ein „eines Menschenfressers würdiges Gesetz“ („loi digne d'un canibale“) bezeichnete.

Der Nachfolger Friedrichs II., Friedrich Wilhelm II., sah die Grausamkeit der gegen die Juden gerichteten Gesetzgebung wohl ein, und so tat er in den Flitterwochen seiner Regierung dem Generaldirektorium seinen Willen kund, daß „die Lage dieser verfolgten Nation nach Möglichkeit erleichtert werde“. Durch das allerhöchste Wohlwollen ermuntert, wandten sich die Vorsteher der jüdischen Gemeinde von Berlin am 6. Februar 1787 an den König mit einer Supplik „voll Ehrfurcht und kindlichen Vertrauens“. Auf die unerträgliche Lage der „unter der Last unaufbringlicher Abgaben und dem nicht weniger harten Druck der Verachtung seufzenden“ preußischen Judenheit hinweisend, führten sie des weiteren aus: „Beide haben unsere Nation herabgewürdigt und uns gehindert, auf dem Wege der Geistesbildung, der größeren Industrie und jeder Art von Glückseligkeit Fortschritte

zu machen . . . Ausgeschlossen von allem Nahrungserwerb, vom Handwerk, vom Ackerbau, von allen Bedienungen des Staates, bleibt allein die Handlung, und auch diese noch mit vielen Einschränkungen, das einzige Erwerbsmittel unserer Kolonie“. Auch der Staat — so betonten ferner die Bittsteller — „muß gewinnen, wenn eine ansehnliche Kolonie, die bis jetzt in Mutlosigkeit versunken ist, durch eine mildere Behandlung zu nützlicheren Untertanen umgebildet wird“. Die demütigen Vorstellungen schlossen mit der Bitte, daß der König eine Kommission einsetzen möge, die in Gemeinschaft mit den Vertretern der Judenheit die diese betreffenden Gesetze zu überprüfen und Vorschläge zur Verbesserung der staatsbürgerlichen Stellung der Juden auszuarbeiten hätte.

Der König gab der Bitte statt und erteilte dem Generaldirektorium einen in diesem Sinne gehaltenen Befehl. Hierauf forderte das Direktorium die jüdischen Gemeinden auf, unverzüglich Bevollmächtigte zu wählen, die der Kommission die Wünsche der gesamten Judenheit mitteilen sollten. Am 17. Mai 1787 überreichten die „Deputierten der sämtlichen jüdischen Kolonien in den Preußischen Staaten“ der mit der „Reform des Judenwesens“ betrauten königlichen Kommission ein „Untertänigstes Promemoria“, eine umfangreiche Denkschrift, in der nach Aufzählung aller für die Juden geltenden Rechtsbeschränkungen die Bitte ausgesprochen wurde, bei der Ausarbeitung des Reformprojektes nicht etwa das harte Reglement vom Jahre 1750 zum Ausgangspunkt zu nehmen, sondern dem gemeinsam mit den jüdischen Deputierten aufzustellenden Reformplan die Prinzipien der Toleranz und der Menschenachtung zugrunde legen zu wollen.

Das einzige positive Ergebnis all dieser Bemühungen war die Befreiung der Juden preußischer Staatsangehörigkeit von der Schmach des „Leibzolls“ (1787). Die auf königlichen Befehl eingesetzte Beamtenkommission erhielt vom Generaldirektorium eine Instruktion (vom 10. Dezember 1787), die vom alten Geiste des Judenhasses und der Kasernenzucht erfüllt war. Die Anweisungen liefen im wesentlichen auf folgendes hinaus: die Verbesserung der Lage der Juden mußte aufs genaueste dem Nutzen entsprechen, den der Staat von ihnen zu erwarten habe; angesichts dessen, daß die Not die Juden auf den Weg unerlaubten Erwerbes treibe, sei eine Milderung der für sie geltenden Beschränkungen der Gewerbefreiheit geboten, doch sei andererseits nicht außer acht zu lassen, daß eine Erweiterung ihrer

Rechte bei Fortbestehen ihrer Abgeschlossenheit für den Staat nur zu noch größerem Nachteil ausschlagen könne. Hieraus wurde der Schluß gezogen, daß jeder auf die Verbesserung der jüdischen Lebensverhältnisse hinzielende Vorschlag aufs sorgfältigste erwogen werden müsse und daß die den Juden zu gewährenden Erleichterungen nur nach und nach durchgeführt werden dürften, in dem Maße nämlich, als sich ihre Kinder und Kindeskinde sich selbst und dem Staate zum Nutzen ganz oder wenigstens teilweise gebessert haben würden. Von einer solchermaßen instruierten Kommission war allerdings nur wenig zu erwarten. Und in der Tat war der von ihr nach zweijähriger Arbeit entworfene „Reform“-Vorschlag so beschaffen, daß selbst die wenig anspruchsvollen jüdischen Abgeordneten sich aufbäumten und die Erklärung abgaben, sie zögen es vor, bei dem alten Reglement zu bleiben. Dieses erbärmliche Kanzleielaborat wurde im Jahre 1789 fertiggestellt, im Geburtsjahre der großen französischen Revolution (s. unten, § 27).

Besonders auffällig wurde die Schmach der jüdischen Rechtlosigkeit in Preußen im letzten Viertel des XVIII. Jahrhunderts, da sie nunmehr in schreiendem Widerspruch zu der kulturellen Erneuerung der Judenheit, zu der von Mendelssohn inaugurierten Aufklärungsbewegung stand. Mendelssohn selbst, der ruhmreiche deutsche Schriftsteller, das Urbild des weisen Nathan, war in staatsbürgerlicher Hinsicht ein rechtloser, nur „geduldeter“ Jude, dessen Aufenthaltsrecht in Berlin auf seiner Stellung als Buchhalter in einer Fabrik beruhte. Seine Zugehörigkeit zum Judentum wurde dem Philosophen lediglich „nachgesehen“. Ein grelles Schlaglicht auf die damaligen Zustände wirft die von einem Zeitgenossen stammende Schilderung der ersten Begegnung des in Königsberg weilenden Mendelssohn mit Kant (1777), die in einem Hörsaal der Universität zustande kam: „Ein kleiner verwachsener Jude mit Spitzbart und starkem Höcker trat, ohne viel sich um die Anwesenden zu bekümmern, doch mit ängstlich leisen Schritten in den Hörsaal und blieb unfern der Eingangstüre stehen. Wie gewöhnlich begannen Hohn und Spott, die zuletzt in Schnalzen, Pfeifen und Stampfen übergingen; aber zum allgemeinen Erstaunen blieb der Fremde auf seinem Platze wie festgebannt, mit einer eisigen Ruhe und hatte sich sogar, um seinen Willen, den Professor zu erwarten, deutlich an den Tag zu legen, eines leerstehenden Stuhles bedient und darauf Platz

§ 2. Die Rechtlosigkeit und die Aufklärung in Deutschland

genommen. Man näherte sich ihm, man fragte, er antwortete kurz und artig; er wolle dableiben, um Kants Bekanntschaft zu machen. Nur sein Erscheinen konnte endlich den Lärm beschwichtigen. Sein Vortrag lenkte die allgemeine Aufmerksamkeit auf andere Dinge, und man ward so hingerissen, so versenkt in das Meer von neuen Ideen, daß man der Erscheinung des Juden längst nicht mehr gedachte, als dieser nach beendigtem Kollegium sich mit einer Heftigkeit, die mit seinem früheren Gleichmute seltsam kontrastierte, durch die Menge drängte, um zum Katheder zu gelangen. Die Studierenden bemerkten ihn kaum, als wieder das höhnische Gelächter erschallte, das aber sogleich einer stummen Bewunderung wich, da Kant, nachdem er einen Augenblick den Fremden bedeutend betrachtet und dieser einige Worte gesagt hatte, ihm mit Herzlichkeit die Hand drückte und dann in seine Arme schloß. Wie ein Lauffeuer ging es durch die Menge: „Moses Mendelssohn! Es ist der jüdische Philosoph aus Berlin!“ und ehrerbietig bildeten die Schüler eine Gasse, als die beiden Weltweisen Hand in Hand den Hörsaal verließen“.

Bei all ihrer den Juden gegenüber gehegten Verachtung machte eben die deutsche gebildete Welt für einzelne Personen eine Ausnahme. Ein gewisser Teil der Gebildeten stand unter dem mächtigen und humanisierenden Einfluß des 1779 erschienenen Lessingschen Dramas „Nathan der Weise“. Der Jude wurde in diesen Kreisen nicht mehr schlechtweg mit dem Kleinhändler identifiziert, vielmehr erkannte man in ihm immer häufiger den Träger einer tiefen intellektuellen und ethischen Kultur. Nicht wenige ließen sich daneben durch das bereits erwähnte Werk von Dohm zu der Überzeugung bringen, daß die scheinbare Minderwertigkeit der jüdischen Volksmasse und ihre soziale Verkapselung vornehmlich auf ihre Entrechtung und bürgerliche Degradierung zurückzuführen sei. In der vornehmen Gesellschaft von Berlin war eine fortschreitende Annäherung zwischen Juden und Christen zu bemerken. Es war dies nicht mehr jener vertraute Umgang, den vereinzelte Denker und literarische Größen aus dem Kreise um Lessing und Nicolai in der bescheidenen Häuslichkeit eines Mendelssohn pflogen; der „Berliner Salon“, der in den achtziger Jahren des XVIII. Jahrhunderts entstand, war vor allem der Treffpunkt der christlichen und der jüdischen Aristokratie. Diese, die jüdische Geldaristokratie, war das jüngste Produkt der damaligen wirtschaftlichen Ordnung. Während die große Masse der Juden zu einer wirtschaftlichen Schein-

existenz verdammt war, ließ es sich nämlich Friedrich II. angelegen sein, die jüdischen Großkapitalisten in ihren Fabrik-, Bank- und Regalienpachtunternehmungen nach Kräften zu fördern. Viele Juden aus Berlin, Königsberg und Breslau verdankten ihren Reichtum den einträglichen Heereslieferungen während des Siebenjährigen Krieges; jüdische Bankiers sowie Pächter des Münzregals, die sogenannten „Münzjuden“, gewannen Einfluß bei Hofe, und sie waren es vor allem, mit deren Hilfe die königlichen Finanzen im Gleichgewicht erhalten wurden. Soweit solche Personen in Frage kamen, zögerte der König nicht, das unmenschliche „Judenreglement“ fallen zu lassen, indem er ihnen „Generalprivilegien“ verlieh, durch die sie den christlichen Kaufleuten gleichgestellt wurden. Auf diese Weise entstanden die großen Häuser der bevorrechteten Ephraims, Itzigs, Gumpertz usw. Während nun die Häupter dieser Familien ganz ihren weitverzweigten kommerziellen Unternehmungen lebten, gaben sich ihre Frauen und Kinder in prunkvoll ausgestatteten Wohnungen der Pflege der Geselligkeit hin und setzten ihren Ehrgeiz darein, durch die Eleganz und den Luxus ihrer „Salons“ selbst die vornehmsten feudalen Häuser Berlins in den Schatten zu stellen. Den Angehörigen der christlichen Oberschicht standen die Türen dieser Salons weit offen. Ihre Hauptanziehungskraft verdankten die neuen Stätten der Geselligkeit den hübschen, gebildeten Jüdinnen, die von dem Drange erfüllt waren, mit der vornehmen deutschen Welt in möglichst nahe Berührung zu kommen. Die Häuser der Berliner Bankiers Ephraim, Itzig, Cohen und Meyer wurden denn auch von preußischen Offizieren, Diplomaten und Höflingen gern besucht, die hier mit den lebenswürdigen Töchtern Israels, denen der Titel einer deutschen Freifrau oder der Rang einer preußischen Offiziersdame über ihr Judentum ging, gar häufig Liebesverhältnisse anknüpften. Um 1786 ragte in Berlin der vornehmlich literarische Interessen pflegende und in erster Linie von Gebildeten besuchte Salon der blendend schönen Henriette Herz hervor, der Gattin des dem Kreise Mendelssohns angehörenden Arztes Markus Herz. Dem vom Herzschen Salon ausgehenden Zauber konnte sich selbst der damals gerade in einer diplomatischen Mission in Berlin weilende Graf Mirabeau nicht entziehen. Seine Glanzzeit sollte indessen dieser Salon erst später, in den Jahren der französischen Revolution erleben (unten, § 33).

Das Verhalten der damaligen Berliner Gesellschaft ihren jüdischen

§ 3. Die Experimente Josephs II. in Österreich

Mitbürgern gegenüber spiegelt sich mit aller Anschaulichkeit in der folgenden von einem Zeitgenossen wiedergegebenen Episode wider. Im August 1788 wurde im Nationaltheater zu Berlin der Shakespearische „Kaufmann von Venedig“ aufgeführt. Der Schauspieler Fleck, der den Shylock meisterhaft darzustellen verstand, hatte nicht den Mut, in dieser Rolle ohne einleitende Entschuldigungen vor einem Publikum aufzutreten, unter dem sich nicht wenige Juden befanden. So trug er denn als Prolog ein eigens zu diesem Zwecke verfaßtes Gedicht vor, in welchem er darauf aufmerksam machte, daß es den Darstellern durchaus fern liege, die „Glaubensgenossen Mendelssohns“ von der Bühne herab verspotten zu wollen, vielmehr gehe es ihnen allein darum, die Tugenden und Laster sowohl der Christen wie der Juden mit gleicher Schärfe hervortreten zu lassen:

„Nun das kluge Berlin die Glaubensgenossen des weisen
Mendelssohn höher zu schätzen anfängt; nun wir bei diesem
Volke (dessen Propheten und erste Gesetze wir ehren),
Männer sehen, gleich groß in Wissenschaften und Künsten, —
Wollen wir nun dies Volk durch Spott betrüben? . . .
Nein, dies wollen wir nicht. Wir schildern auch bübische Christen . . .
Wir tadeln der Klöster Zwang und Grausamkeit . . .
Im Nathan dem Weisen spielen die Christen die schlechtere Rolle;
Im Kaufmann Venedigs tun es die Juden . . .“

Der zeitgenössische Chronist vermerkt freilich, daß dieses zukommende Verhalten den Juden gegenüber beim Publikum keinen Anklang fand und daß bei den folgenden Aufführungen der Prolog nicht mehr wiederholt wurde. Mit Recht, so meinte er, bäumte man sich gegen das Bestreben der Juden auf, sich im Theater, wo alle Stände von der ernsten wie von der komischen Seite dargestellt zu werden pflegten, eine Sonderstellung zu sichern.

§ 3. Die Experimente Josephs II. in Österreich

Auch in Österreich, dem bedeutendsten Zentrum der westlichen Judentum¹⁾, fehlte es in den achtziger Jahren des XVIII. Jahrhunderts nicht an Versuchen, die jüdische Frage zur Lösung zu bringen. Wie-

¹⁾ Der Volkszählung von 1785 zufolge gab es in Österreich (ohne Ungarn) unter der 10 740 750 Seelen zählenden Landesbevölkerung 281 874 Juden, die sich auf die einzelnen Provinzen überaus ungleichmäßig verteilten. So wies Böhmen 42 129 Juden auf, Mähren und Schlesien 26 665, Galizien 212 002, Ober- und Niederösterreich 652 (von denen die meisten in Wien lebten), Krain, Görz und

wohl der katholische Kaiser Joseph II., der Urheber des 1782 ergangenen „Toleranz-Patentes“ (Band VII, § 44), den Juden zweifelsohne mehr gewogen war als der „schlechte Protestant“ auf dem preußischen Throne, Friedrich II., so stimmten doch die beiden Vertreter des aufgeklärten Absolutismus in der allgemeinen Beurteilung ihrer jüdischen Untertanen grundsätzlich überein. Wenn der Preußenkönig die Juden unter das Joch der Rechtlosigkeit beugte, der Kaiser ihnen hingegen gegen Verzichtleistung auf nationale Eigenart Duldsamkeit verhiess, so hatte dies seinen Grund darin, daß jenem die Juden als „unverbesserlich“ galten, während dieser mit der Möglichkeit rechnete, sie für den Staat „nützlich“ zu machen. Daher war auch das österreichische „Besserungs“-System für die Juden nicht weniger drückend als der engstirnige Judenthum der preußischen Regierung. Durch aufgezwungene Kulturreformen konnte Joseph II. die geistige Erneuerung der jüdischen Massen, namentlich in Provinzen wie Böhmen, Mähren und in dem kurz zuvor von Polen losgetrennten Galizien, unmöglich in Schwung bringen. Den Machthabern gebrach es eben damals noch an der Erkenntnis, daß Reformen allein in der Atmosphäre der politischen Freiheit, nicht aber in der stickigen Luft des Polizeistaates gedeihen können.

In der Reichshauptstadt *Wien* blieb das Regime der Unduldsamkeit auch nach der Veröffentlichung des „Duldsamkeits“-Patents ungeschmälert in Kraft. Als die Wiener Juden im Jahre 1784 den Plan faßten, eine Synagoge zu erbauen und einen Rabbiner zu wählen, sprach sich die Regierung von Niederösterreich mit aller Entschiedenheit gegen die Erteilung einer dahingehenden Genehmigung aus, worauf auch die Hofkanzlei ohne Säumen erklärte, daß sie nicht im entferntesten an derlei Zugeständnisse denke. Ebensowenig Erfolg hatte die im Januar 1789 dem Kaiser im Namen der in Wien „tolerierten“ Juden überreichte Eingabe, in der sie darum nachsuchten, einige Vertreter ernennen zu dürfen, die die Durchführung der von der Regierung verfügten Maßnahmen überwachen und nötigenfalls im Interesse ihrer Stammesgenossen Fürsprache einlegen sollten. Um so schär-

Gradisca 426, während es in Steiermark und in Kärnten überhaupt keine Juden gab (vgl. G. Wolf, Die Juden, in der Reihe „Die Völker Österreich-Ungarns“, Bd. VII, Wien 1883, S. 47–51). Da überdies Ungarn eine jüdische Bevölkerung von etwa 80 000 Seelen beherbergte, so ergibt sich für die Habsburgische Monarchie nach den Angaben der allerdings recht unvollkommenen zeitgenössischen Statistik eine Gesamtzahl von 361 874 Juden.

§ 3. Die Experimente Josephs II. in Österreich

fer wurde die in Wien bestehende Kolonie, die sich aus zwei Gruppen, aus ständigen Einwohnern und aus sich vorübergehend Aufhaltenden, zusammensetzte, von der Polizei überwacht. Die ersten behielten sie im Auge, um ihnen eine übermäßige Vergrößerung der Zahl ihrer Hausgenossen unmöglich zu machen, während die geschäftshalber Zugereisten durch die polizeiliche Kontrolle daran gehindert werden sollten, über die zugedachte Aufenthaltsfrist hinaus in der Reichshauptstadt zu verweilen (diese Aufenthaltsfrist belief sich gewöhnlich auf vierzehn Tage, wurde aber mit Rücksicht auf noch abzuwickelnde Geschäfte zuweilen verlängert).

Wiewohl noch weit davon entfernt, den Juden die gleichen Rechte wie den übrigen Staatsbürgern zuzuerkennen, zögerte Joseph II. nicht, ihnen die am schwersten lastende Bürgerpflicht aufzuerlegen: die Naturalleistung des Militärdienstes (1788). Es war dies der erste Versuch der Einreihung von Juden in das reguläre Heer eines christlichen Staates, ein Versuch, der sowohl in der jüdischen wie in der christlichen Welt schwerste Beunruhigung auslöste. Die österreichische Militäraristokratie erblickte hierin eine Herabwürdigung des Wehrstandes; die jahrhundertlang von den allgemein staatlichen Interessen ferngehaltene und der elementarsten Staatsbürgerrechte beraubte jüdische Masse aber mußte davor zurückschrecken, ihre halbreife Jugend einer fremden, fast durchweg feindlich gesinnten Umgebung ausgeliefert zu wissen, wo sie in Versuchung kommen konnte, dem angestammten Glauben und ihrem Volkstum die Treue zu brechen. So boten denn die ersten Rekrutenaushebungen in den von Juden am dichtesten bevölkerten österreichischen Provinzen ein herzerreißendes Schauspiel. Eine dieser aufregenden Szenen, die sich in Prag im Mai 1789 abgespielt hat, wurde in der zeitgenössischen hebräischen Zeitschrift „Ha'Meassef“ festgehalten. Die Zahl der in Prag zum Militärdienst eingezogenen Juden belief sich auf 25. Der Tag ihres Abgangs zur Armee wurde zu einem Tag großen Wehklagens: die Straßen um die Kaserne herum hallten von dem Weinen der Mütter, Schwestern und der aus jungem Eheglück aufgestörten Gattinnen wider. Der berühmte Prager Rabbiner Jeheskel Landau begab sich in die Kaserne und wandte sich an die Ausgehobenen mit einer Ansprache, in der er sie ermahnte, sich dem Willen des „Cäsars“ zu fügen, ohne Murren dem Militärdienst zu genügen und darauf bedacht zu sein, die Vorschriften der jüdischen Religion einzuhal-

ten, namentlich aber die tägliche Andacht zu verrichten, wobei er jedem der Rekruten die hierfür unentbehrlichen Ritualien überreichte. Daneben hob der Rabbiner auch die politische Bedeutung der Neuierung hervor, indem er darauf hinwies, daß die Juden durch die Erfüllung der beschwerlichsten Bürgerpflicht die Regierung dazu bewegen könnten, „das jüdische Volk von den es noch immer bedrückenden Fesseln endgültig zu befreien“. Als der tief bewegte Rabbiner seine Ansprache mit der Benediktion schloß: „Gott segne und behüte dich!“, ertönte in der Kaserne und auf dem Hofe lautes Schluchzen, die Rekruten sanken vor dem greisen Seelsorger in die Knie, als flehten sie ihn um Rettung an, und der vor Schmerz fast ohnmächtige Rabbiner mußte eiligst fortgeführt werden. Man hatte die Empfindung, daß eine schwere Krise eingetreten sei, ohne daß der Volksorganismus Zeit gehabt hätte, sich auf diese Krise genügend vorzubereiten. Wie hätten auch die alten Zentren der Judenheit: Böhmen, Mähren und namentlich das von der sich immer mehr ausbreitenden chassidischen Bewegung erfaßte Galizien, im Kasernenhof eine Vorstufe zu besseren Zeiten erblicken können?

Die jüdische Bevölkerung *Böhmens* und *Mährens* stand auch im Zeitalter der Josephinischen „Reformen“ nach wie vor unter dem Drucke des alten Normierungssystems und durfte in der ersten dieser Provinzen höchstens 8600, in der zweiten nur 5400 Familien stark sein. Die Begründung einer neuen Ehegemeinschaft wurde nur dann genehmigt, wenn die festgesetzte Höchstgrenze noch nicht erreicht war. Die Einwanderung aus anderen Provinzen war mit fast unüberwindlichen Schwierigkeiten verbunden. Andererseits wurde der Spielraum für die Gewerbetätigkeit der bereits bodenständig gewordenen und „geduldeten“ Juden erheblich erweitert. Insbesondere war es die von der Regierung geförderte und um diese Zeit zu bedeutendem Aufschwung gelangende Fabrikindustrie, in der den Juden eine wichtige Rolle zufiel: von den 58 in Böhmen betriebenen Textilfabriken befanden sich rund 15 in jüdischen Händen, so daß allein in Prag Tausende von christlichen Arbeitern in jüdischen Unternehmungen beschäftigt waren. Was die jüdische Selbstverwaltung anlangt, so wurde sie zwar in der Ausübung ihrer Funktionen von der Regierung in jeder Weise gehemmt, doch blieben die Grundlagen der Autonomie noch immer unerschüttert. Die große, im engen Raum der Prager Judenstadt zusammengepferchte Gemeinde stellte gleichsam das Zerr-

bild eines abgeschlossenen „Judenstaates“ im Kleinen dar. Daneben behauptete sich im mährischen Nikolsburg noch immer die Institution des „Landesrabbinats“.

Besonders schwere Folgen sollten die reformatorischen Experimente Josephs II. in *Galizien* haben. Achtzehn Jahre lang (1772 bis 1790) arbeitete man hier an der Zerstörung der in den vielen Jahrhunderten der polnischen Herrschaft allmählich entstandenen wirtschaftlichen und sozialen Ordnung. Durch Dekrete der Wiener Hofburg glaubte man das ganze Gefüge des Volkslebens in dem neuangegliederten Lande mit einem Schlage umgestalten zu können, und so brachte man Tausende und aber Tausende von Menschen, statt sie zu „bessern“, an den Rand völligen Ruins. Über die Panikstimmung, die sich in dieser Übergangszeit der galizischen Juden bemächtigt hatte, geben die wilden Sprünge der durch die amtlichen Volkszählungen ermittelten Ziffern Aufschluß. Nach der Zählung von 1773 beherbergte Galizien 224 980 Juden, ein Jahr später sank diese Zahl auf 171 850, um nach Ablauf von drei weiteren Jahren sogar bis auf 144 200 herunterzugehen; im Jahre 1780 betrug die Gesamtzahl der galizischen Juden bereits wieder 151 302¹⁾, im Jahre 1782 — 172 424, im Jahre 1785 — 212 002 und ein Jahr später — 215 447. Die Tatsache, daß in den ersten Jahren der österreichischen Herrschaft ein ganzes Drittel der jüdischen Bevölkerung Galiziens verschwunden war, erklärt sich aus dem Übereifer, mit dem Maria Theresia und Joseph II. ihre Experimente ins Werk setzten. Durch die außerordentlich große Zahl der Juden und die Anomalie ihrer wirtschaftlichen Verhältnisse in Schrecken versetzt, verlegten sich die beiden Regenten zunächst auf die Reduzierung der jüdischen Bevölkerung mit Hilfe von Repressivmaßnahmen. Es wurde verfügt, die Kopfsteuer bei den Juden mit besonderer Strenge einzutreiben, die Mittellosen aber über die Grenze zu jagen. Tausende solcher Verbannten wandten sich hierauf nach den benachbarten Gebieten Polens, doch verwehrten die polnischen Behörden den dichten Massen der Heimatlosen den Grenzübertritt, und so sahen sich die zwischen den beiden Reichen eingeklemmten Wanderer gezwungen, die Anmeldevorschriften zu umgehen und sich illegal niederzulassen. Einen weiteren Grund für die Verringerung der Zahl der jüdischen Landesbewohner

¹⁾ In Band VII, S. 292 ist diese auf 150 000 abgerundete Zahl als Durchschnitt angegeben worden; genauer müßte es heißen: „150 000 bis 225 000“.

in den Ausweisen der amtlichen Statistik bildete das Gesetz, demzufolge die Juden beim Eingehen einer Ehe die Genehmigung des österreichischen Statthalters einholen mußten (1773), die jedoch nur Bemittelten gegen die Entrichtung einer hohen Ehesteuern erteilt zu werden pflegte. Diese Maßnahme reichte freilich nicht dazu aus, die nach den altväterlichen Sitten lebenden galizischen Juden von der Befolgung des „Vermehrungsgebotes“ abzubringen, doch nötigte sie die Entrechteten, den Standesbeamten zu meiden und bei den neu veranstalteten Zählungen nicht die volle Familienzahl anzugeben. Am schwersten traf die Juden das Verbot, sich mit dem Schankgewerbe sowie mit der Pacht von Landgütern zu befassen (1776), Gewerbearten, durch die sich nicht weniger als der dritte Teil der gesamten galizischen Judenheit ernährte. Als Joseph nach dem Ableben seiner Mutter zur Alleinherrschaft gelangt war, zeigte er die Neigung, Repressivmaßnahmen von Zeit zu Zeit Reformen folgen zu lassen, hielt indessen in bezug auf Galizien unentwegt an der Ansicht fest, daß der Verbesserung der bürgerlichen Lage der dortigen Juden ihre Umformung nach neuen Erziehungsgrundsätzen vorangehen müsse. So untersagte er im Jahre 1785, jungen Leuten, die nicht in der Lage sein würden, ein Zeugnis über die Absolvierung einer deutschen „Normalschule“ vorzulegen, die Ehelizenz zu erteilen (ein Jahr später wurde dieses Gesetz auch für Böhmen und andere Provinzen in Kraft gesetzt). Gleichzeitig nahm er von neuem die Verfolgung der jüdischen Landpächter und Schankwirte auf, in der Absicht, sie auf diese Weise zu produktiver Bodenbestellung zu zwingen; die Folge war aber nur die, daß, abgesehen von einem Häuflein jüdischer Familien, die man für den Ackerbau gewonnen hatte, viele Tausende um ihren Lebensunterhalt gebracht wurden. Es war ein Ding der Unmöglichkeit, daß sich die große jüdische Masse über Nacht in ein Bauernvolk verwandelte, und obendrein stand der Regierung nicht genügend Siedlungsland zur Verfügung, um außer den damals zur Kolonisation des Polen entrissenen Grenzlandes herangezogenen Deutschen auch noch die Juden als Ackersleute ansiedeln zu können.

Im Jahre 1789 entschloß sich endlich Joseph II., die Judenheit Galiziens mit einem besonderen „Toleranz-Patent“ zu beglücken, das nicht nur ihre bürgerlichen und wirtschaftlichen Lebensverhältnisse, sondern auch ihr inneres, ja sogar ihr geistiges Leben einer peinlichen Reglementierung unterzog. Der Kaiser machte aus seinem End-

§ 3. Die Experimente Josephs II. in Österreich

ziel, der Absicht, die nationale jüdische Eigenart zu vernichten, kein Hehl. In einer eigenhändigen Randbemerkung zum Bericht der Hofkanzlei über das zu erlassende Reglement formulierte er seine Ansicht über die Judenfrage folgendermaßen: „Aus diesem so mühsam als schon langeher immer komplizierten Juden-Patententwürfe kann unmöglich was Zweckmäßiges, was Gedeihliches entstehen, wenn man sich in alle, teils von Moses hergeleiteten, teils seither ganz verkehrten jüdischen Gesetze und Gebräuche einlassen, selbe ergründen und mit den allgemein bestehenden Anordnungen nur verbinden will . . . Ihre Religionsübungen und Gebräuche, die nicht wider die allgemeinen Gesetze streiten, können sie ungestört fortsetzen, die aber dagegen streiten, das wäre alsdann jedem freizulassen, entweder von seinen Religionsgebräuchen nach Zeit und Umständen als eine Ausnahme sich zu entfernen, oder aber den Vorrechten, die er als Bürger des Staates genießt, zu entsagen und mit Zahlung des Abfahrtsgeldes außer Landes zu gehen . . .“ (1788). Eine solche Instruktion konnte nichts als rücksichtsloseste Vergewaltigung des Gewissens im Gefolge haben, wie dies nach Einführung des im Geburtsjahr der französischen Revolution für Galizien erlassenen „Toleranz-Patentes“ auch tatsächlich der Fall war (unten, § 37). Wohl bedurfte es einer durchgreifenden Kulturreform, um die kompakte, von der neuen mystischen Bewegung des Chassidismus mitgerissene jüdische Bevölkerung Galiziens zu einem vollwertigen Mitglied der freien Bürgergemeinschaft heranzubilden, doch waren die Zwangsmittel des Polizeistaates am wenigsten geeignet, eine solche Reform in die Wege zu leiten.

In *Ungarn* wurde das „Toleranz-Patent“ Josephs II. unter Berücksichtigung der dortigen Verhältnisse zu einem Reglement umgearbeitet, das unter dem Titel „Systematica gentis judaicae regulatio“ veröffentlicht wurde (1783). Die 80 000 Juden Ungarns, die bis dahin auf den engen Raum einiger städtischer Bezirke angewiesen waren (Preßburg, Tyrnau usw.), erhielten nunmehr das Recht, sich im ganzen Lande mit Ausnahme der Bergbauggebiete dauernd oder wenigstens vorübergehend aufzuhalten. Ihre Gewerbefreiheit blieb indessen nach wie vor beschränkt, und auch die zu erlegenden „Toleranztaxen“ waren kaum tragbar. Der größere oder geringere Umfang der Rechte der Juden wurde von dem Eifer abhängig gemacht, mit dem sie das von Joseph II. aufgestellte „Aufklärungs“-Programm erfüllen würden: nach Ablauf von zehn Jahren sollte die Erlaubnis

zum Betrieb eines neuen Geschäftes ausschließlich Absolventen der Normalschulen erteilt werden, wobei zugleich die Verfügung getroffen wurde, daß sämtliche Geschäftspapiere von diesem Zeitpunkt ab in deutscher oder ungarischer, keineswegs aber in hebräischer oder gar jüdisch-deutscher Sprache abgefaßt werden sollten. Diese kulturelle Bevormundung kam mitunter in recht grotesken Formen zum Ausdruck. So gehörte zu den allerhöchst verordneten „Reformen“ auch die Vorschrift, daß die Juden sich den Bart rasieren mußten. Da diese Vorschrift im Widerspruch zur jüdischen Sitte stand, unterbreiteten die rechtgläubigen Juden dem Kaiser alsbald eine Supplik, in der sie unter Berufung auf die proklamierte Gewissensfreiheit um die Erlaubnis baten, auch fernerhin einen Bart tragen zu dürfen (1783). Die Bitte wurde erhört, und so zeigte sich der Gebieter Österreichs nachgiebiger als der Preußenkönig Friedrich II., der bezüglich der Bedeutung des jüdischen Bartes einen direkt entgegengesetzten Standpunkt einnahm und daher das Rasieren den freidenkerischen Berliner Juden förmlich untersagte (oben, § 2).

§ 4. Polen nach der ersten Teilung

Am Vorabend der dem europäischen Westen beschiedenen politischen Krise war das große jüdische Zentrum in Polen der Zersetzung anheimgefallen. Es war dies die Zeit zwischen der ersten und zweiten Teilung des polnischen Reiches, zwischen 1772 und 1793. Die Nachbarländer hatten bereits an dem siechen Reichsorganismus die erste Vivisektion vorgenommen: Rußland trennte das weißrussische Gebiet ab, Österreich das galizische Land, Preußen einen Teil der Provinz Posen. Damit verfiel auch der festgefügte Organismus der polnischen Judenheit der Zerstückelung. Ein Teil dieser eine Sonderexistenz führenden Masse wurde unerwartet zum Gegenstand der reformatorischen Experimente Josephs II.; der andere sah sich in den Kasernenstaat Friedrichs II. versetzt, wo die jüdische Bevölkerung der ehemals polnischen Provinzen nur als ein unausrottbares Übel geduldet wurde; der dritte geriet unter die Herrschaft Rußlands, dem selbst die Handvoll der in der kleinrussischen Mark ansässigen Juden von jeher ein Dorn im Auge war. Das nach der Operation im Jahre 1772 stark zusammengeschmolzene polnische Zentrum der Judenheit hatte schwer unter der Agonie des Reiches zu leiden, dem noch zwei

§ 4. Polen nach der ersten Teilung

weitere Teilungen bevorstanden. Das in den letzten Zügen liegende Polen warf sich unruhig hin und her und spähte nach einem Lebenselixier aus, indem es sich an die vom „Ständigen Rat“ ausgearbeiteten Reglements und an die Reformen des sogenannten Vierjährigen Sejms klammerte (1788—1791). Im Zusammenhang mit den in Angriff genommenen Reformen allgemeinstaatlichen Charakters wurde das Bedürfnis wach, auch dem alten Gebrechen, der Judenfrage, abzuweichen. Die Finanzkommission des Vierjährigen Sejms ließ es sich angelegen sein, über die Stärke sowie über die wirtschaftlichen und kulturellen Verhältnisse der in Polen nach der ersten Teilung übriggebliebenen jüdischen Bevölkerung genaue Erkundigungen einzuziehen — und die amtlichen, von einem der Kommissionsmitglieder, dem Geschichtsschreiber und Kenner der jüdischen Frage Tadeusz Czacki, zusammengefaßten Ergebnisse der Nachforschungen vermitteln uns nun das folgende Bild:

Die Gesamtstärke der jüdischen Bevölkerung Polens und Litauens belief sich nach den amtlichen Ausweisen für das Jahr 1788 auf rund 617 000 Seelen; Czacki wies indessen auf Grund einer ganzen Reihe von Stichproben nach, daß diese Zahl auf mindestens 900 000 angesetzt werden müsse, da die Juden bei den zu fiskalischen Zwecken veranstalteten Zählungen hinter der Wirklichkeit weit zurückbleibende Angaben zu machen pflegten¹⁾. Dieses Ergebnis entspricht annähernd der sachkundigen Schätzung des Mitglieds der vom Vierjährigen Sejm eingesetzten „jüdischen Kommission“ Butrymowicz, nach dessen Aufstellung die Juden in Polen ein Achtel der gesamten 8 790 000 Seelen zählenden Landesbevölkerung ausmachten. Die fast eine Million starke jüdische Bevölkerung nahm infolge der üblichen Frühehen auch weiter rasch zu. In der Schule wurden die Knaben nach wie vor ausschließlich im religiösen Schrifttum, insbesondere im Talmud unterwiesen. Sehr bedeutend war die Rolle, die die Juden im Außenhandel spielten: ein Zehntel der gesamten Einfuhr und nicht weniger als drei Viertel der Ausfuhr (vorwiegend landwirtschaftlicher Erzeugnisse: Holz, Flachs, Felle und sonstiger Rohstoffe) lagen in ihren Händen. Da der jüdische Kaufmann für seinen Lebensunterhalt

¹⁾ Über die 1764—1765 durchgeführte Zählung s. Band VII dieser „Geschichte“, §§ 20 und 21. Bei dem 1784 in der Ukraine vorgenommenen Zensus wurde festgestellt, daß fast 25% der Juden sich vor der Eintragung in die Kopfsteuerrollen „gedrückt“ hatten.

nur halb soviel verausgabte wie der christliche, war er imstande, seine Ware zu einem billigeren Preise zu verkaufen. Die Neigung der Juden zu gewagten Unternehmungen brachte es jedoch mit sich, daß sie viel häufiger als die christlichen Kaufleute Bankrott machten, so daß das von einem Juden erworbene Vermögen nur selten mehrere Generationen hindurch in derselben Familie blieb. Stark ins Gewicht fiel auch die Beteiligung der Juden am Handwerk: mit Ausnahme von Großpolen bildeten sie überall die Hälfte aller Handwerker, wobei sie sich vornehmlich als Schuster, Schneider, Kürschner, Goldschmiede, Zimmerer, Steinmetze und Barbieri betätigten. Hingegen gab es im ganzen Lande nur vierzehn jüdische Familien, die sich mit Ackerbau beschäftigten. Der zwölfte Teil der gesamten jüdischen Bevölkerung konnte keinen bestimmten Beruf angeben und wurde unter der Rubrik „Müßiggänger“ zusammengefaßt; ein Sechzigstel setzte sich aus berufsmäßigen Bettlern zusammen.

Diese auf amtlichen Ermittlungen und persönlicher Beobachtung beruhenden Feststellungen sind noch dahin zu ergänzen, daß eine der Hauptbeschäftigungen der polnischen Juden um jene Zeit das Schankgewerbe, der Betrieb von Schankwirtschaften bildete, namentlich auf dem flachen Lande, wo damals nicht weniger als ein Drittel der gesamten jüdischen Bevölkerung Polens ansässig war. In verschiedenen Zweigen der gutsherrlichen Landwirtschaft als Pächter tätig, mußte der Jude neben Mühlen, Meiereien, Obstgärten, Weideplätzen, Waldungen u. dgl. auch die dem Gutsherrn zustehende „Propination“ mit in Pacht nehmen, d. h. das Recht, Branntwein zu brennen und den Schnaps in Dorfschenken, Wirtshäusern und Gasthöfen auszuschenken. Dadurch geriet der Jude gar oft in Konflikt mit dem Bauersmann, dem leibeigenen „Knecht“, der dem bitteren Tropfen nicht etwa darum zusprach, weil es ihm zu gut ging, sondern weil er in der Schenke sein grenzenloses Elend und die Bitternis des Frondienstes zu vergessen suchte. Da er nun aber gerade mit seinem letzten Groschen die Zeche bezahlte, schien es ihm, daß es der jüdische Schankwirt sei, der ihn an den Bettelstab bringe. Diese Beschuldigung gegen die Juden ließen namentlich die um die Aufrechterhaltung der Leibeigenschaft besorgten Gutsherren laut werden, die die eigentlichen Ausbeuter ihrer bäuerlichen Sklaven waren und zugleich aus der den Juden in Pacht gegebenen „Propination“ den Hauptvorteil zogen. Allerdings wirkte das Schankgewerbe auch korrumpierend auf

die Juden selbst. Die Lage des zwischen dem verschwenderischen, sich seinen Launen hingebenden Gutsherrn und dem elenden Fronknecht eingezwängten Pächters war überhaupt wenig beneidenswert. War er doch für den Gutsbesitzer gleichfalls nur ein Diener, dem kaum bessere Behandlung zuteil wurde als dem leibeigenen Bauern. Wie oft kam es vor, daß der Pächter von dem Gutsherrn nur deshalb verprügelt wurde, weil Wege und Brücken im betreffenden Gutsbezirk manches zu wünschen übrig ließen; auch war es den leichtblütigen Herrschaften ein besonderes Vergnügen, mit dem jüdischen Pächter und dessen Angehörigen in rohester Weise Spott zu treiben. So findet sich in dem Tagebuch eines wolhynischen Gutsbesitzers die folgende Aufzeichnung aus dem Jahre 1774: „Der Pächter Herschko ist mir die bereits seit dem vorigen Zahlungstermin fälligen einundneunzig Taler schuldig geblieben und ich sah mich veranlaßt, zur Zwangsbeitreibung zu schreiten. Einer vertraglichen Bestimmung zufolge steht mir im Falle des Zahlungsver säumnisses das Recht zu, ihn mit Frau und Kindern so lange eingesperrt zu halten, bis die Schuld bereinigt sein würde. So befahl ich denn, ihn in Fesseln zu legen und in einen Schweinestall zu stecken, wohingegen ich der Frau und den Bachurim (den jungen Leuten) die Erlaubnis gab, im Wirtshaus zu verbleiben; nur den jüngsten Sohn Leiser ließ ich auf den Gutshof bringen und gebot ihm im Katechismus und in den Gebeten zu unterweisen . . .“ Der Knabe wurde genötigt, sich zu bekreuzen und Schweinefleisch zu essen, und wäre der Zwangstaufe verfallen, wenn nicht Juden aus Berditschew für den ruinierten Pächter eingesprungen wären, um Vater und Sohn aus der Gefangenschaft zu befreien.

Was zwang aber die große Masse der Juden, den Beruf des Landpächters und Schankwirtes zu ergreifen? Die Hälfte aller Handwerker und die überwiegende Mehrzahl der Handelsvermittler stellend, vermochte die jüdische Stadtbevölkerung ihre Existenz durch diese Erwerbszweige allein nicht zu sichern. Die christlichen Zünfte und Gilden verweigerten den Juden in Polen, ebenso wie im Westen, die Aufnahme und engten so den Bereich ihrer Wirtschaftstätigkeit noch weiter ein. In der Mehrzahl der Städte hing es von dem Gutdünken des durch die Stadtverwaltung repräsentierten christlichen Bürgertums ab, seinen jüdischen Rivalen Handels- und Ge-

werbefreiheit zu- oder abzuerkennen. Die 1768 vom Sejm beschlossene Verfassung, die die Wirtschaftstätigkeit der jüdischen Stadtbewohner der Kontrolle der Magistrate unterstellte (Band VII, § 20), trug gleichfalls nicht wenig dazu bei, daß die in den Städten hart bedrängten Juden sich auf die Landpacht und das mit ihr verbundene Schankgewerbe stürzten.

Indem das Gesetz die Erwerbsmöglichkeiten der Juden in den Städten unterband, bürdete es ihnen zugleich immer drückendere Steuerlasten auf: durch das bald nach der ersten Teilung des Reiches im Jahre 1775 vom Sejm angenommene Grundgesetz wurde der bis dahin geltende Kopfsteuersatz von zwei Zloty für alle Juden beiderlei Geschlechts und jeglichen Alters auf drei Zloty heraufgesetzt. Daneben stand der Sejm nicht an, das Eheschließungsrecht der Juden, wenn auch nicht in so harter Weise wie im Westen, von einschränkenden Bedingungen abhängig zu machen: den Rabbinern wurde es untersagt, diejenigen zu trauen, die nicht in der Lage seien, eine bestimmte gesetzlich zulässige Erwerbsquelle anzugeben. Allerdings sollte diese Vorschrift in der Praxis nie wirksam werden.

Das Prinzip der Beschränkung der Juden auf einen besonderen „Ansiedlungsrayon“ war Polen unbekannt geblieben, doch war der jüdischen Bevölkerung der Aufenthalt in manchen „bevorrechteten“ polnischen Städten nichtsdestoweniger verwehrt. So vor allem in der Reichshauptstadt Warschau, wo sie sich, wie erinnerlich, nur geschäftshalber während der mit den Sejmtagungen zusammenfallenden Messen aufhalten durften (Band VII, § 20). Im Laufe der Zeit bürgerte sich hier die folgende Ordnung ein: zwei Wochen vor Eröffnung des Sejms pflegte der Kronmarschall der Stadtbevölkerung unter Trompetenklang bekanntzugeben, daß es zugereisten Juden von nun ab gestattet sei, Handel und Gewerbe zu treiben, um zwei Wochen nach Schluß der Sejmsession auf die gleiche Weise verkündigen zu lassen, daß für die Juden nunmehr die Stunde des Auszugs geschlagen habe. Wer der Aufforderung nicht rechtzeitig nachkam, wurde von der Polizei hinausbefördert. Dies hinderte freilich die Vertriebenen nicht, schon bald nach der Ausweisung, als wären sie eben angekommen, die Stadt wieder aufzusuchen, in der sie dann unter den verschiedensten Vorwänden und entsprechendem Aufwand an Bestechungsgeldern wochenlang weilten. Um diesen Mißständen abzuhelpen, entschloß sich der Kronmarschall Lubomirski, für die in der Hauptstadt eintreffenden

Juden besondere, gegen die Gebühr von einem Silbergrotschen erhältliche Ausweise mit fünftägiger Gültigkeitsdauer einzuführen. Bald stellte sich heraus, daß diese Aufenthaltsgebühren die Jahreseinnahmen der Marschallkasse um nahezu 200 000 Zloty erhöhten. Angesichts dieser Möglichkeit, aus der jüdischen Rechtlosigkeit Kapital zu schlagen, gestatteten einige Würdenträger, die ganze Wohnviertel in Warschau ihr eigen nannten, den Juden, auf ihrem gutsherrlichen Grund und Boden sogar dauernden Wohnsitz zu nehmen. So entstand hinter dem Stadtwall eine regelrechte jüdische Siedlung, bekannt unter dem Namen Neu-Jerusalem. Die christlichen Kleinbürger von Warschau erhoben jedoch ein Zetergeschrei und forderten, daß dem den Juden das Wohnrecht in der Hauptstadt aberkennenden Gesetz Genüge geschehe. Hierauf ergriff Lubomirski, ohne dem Einspruch der hochgestellten Hausbesitzer, ja selbst der Fürsprache des Königs Beachtung zu schenken, schärfste Maßnahmen: am 22. Januar 1775 ließ er die Juden samt und sonders aus Warschau vertreiben, wobei die von ihnen in Neu-Jerusalem eingerichteten Wohnungen ausgeplündert, die in ihrem Besitze befindlichen Waren aber nach dem Zeughaus und den Kadettenkasernen geschafft und dort versteigert wurden. Für die unternehmungslustige jüdische Bevölkerung, die sich plötzlich von dem politischen und wirtschaftlichen Mittelpunkt des Landes abgeschnitten sah, bedeutete dies einen schweren Schlag. Erneut war sie auf den kurz bemessenen Aufenthalt während der Sejmsessionen angewiesen, und so blieb nichts anderes übrig, als zu dem alterprobten Mittel, zur Umgehung des Gesetzes, zu greifen. Im Jahre 1784 gingen daher die Warschauer Behörden auf Anregung des Magistrats erneut an eine antijüdische Säuberungsaktion. Eine Änderung trat in dieser Lage erst gegen Ende des Jahres 1788 ein, als der Vierjährige Sejm zu tagen begann. Die Juden waren sich bald darüber klar, daß ihr Aufenthaltsrecht in der Hauptstadt ebenso unbefristet sei wie die Session des permanent tagenden Sejms. Die Folge war, daß sich in Warschau eine nach Tausenden zählende jüdische Einwohnerschaft ansammelte, die sich bald im Innern der Stadt bemerkbar zu machen begann. Dies erregte indessen den Zorn der Bürgerschaft und des Magistrats und führte schließlich zu einem blutigen Zusammenstoß (1790; s. unten, § 41).

So lagen Gesetz und Leben in ständiger Fehde miteinander: wäh-

rend das Leben das seinen Anforderungen widersprechende Gesetz in eine leere Fiktion verwandelte, rächte sich dieses an seinen Widersachern durch meuchlings geführte Streiche. Die Million Juden war in die acht Millionen starke polnische Volksmasse gleich einem Keil hineingetrieben, um dem in Grundherren und Bauern gespaltenen Volke jahrhundertlang das fehlende Bindeglied der handel- und gewerbetreibenden Mittelschicht zu ersetzen; so war es denn auch nach dem Aufkommen eines christlichen Bürgerstandes nicht mehr möglich, den Fremdkörper aus dem Volksorganismus wieder zu entfernen. Wiewohl in nationaler und geistiger Hinsicht dem Polenvolke durchaus fremd, war die Judenheit mit der polnischen Volkswirtschaft aufs innigste verknüpft. Hierin eben lag die größte Tragik der jüdischen Frage in Polen zur Zeit der Auflösung des Reiches. Durch die Katastrophe des Jahres 1772 aufgerüttelt, war ein Teil der polnischen Gesellschaft von einem unwiderstehlichen Drang nach Reformen erfüllt, stieß jedoch hierbei auf den um so kräftigeren Widerstand der Reaktionäre. Dies hatte zur Folge, daß auch in betreff der jüdischen Frage zwei einander widerstrebende Lösungen in Vorschlag gebracht wurden: die eine auf Unterdrückung ausgehend und vom alten Schlachta-Geiste durchdrungen, die andere verhältnismäßig liberal und vom Geiste der „Zwangsaufklärung“ eines Joseph II. getragen. Den ersten Weg schlug Zamojski in den von ihm ausgearbeiteten und auf den Sejmtagungen in den Jahren 1778 bis 1780 verfochtenen Vorschlägen ein, während die zweite Lösungsmethode den Entwürfen des Butrymowicz und Czacki zugrunde lag, die sie dem reformfreundlichen Vierjährigen Sejm vorlegten (1789).

„Der ruhmreiche Exkanzler (Andreas Zamojski) — so bemerkt ein polnischer Geschichtsschreiber — entwarf sein Reglement eher in der Absicht, die Juden loszuwerden als in der, sie mit dem Volksorganismus (den Polen) gewaltsam zu verschmelzen“. Das Reglement des Zamojski verrät in der Tat kirchenpolizeiliches Gepräge. Seinem Vorschlage zufolge sollten die Juden das Wohnrecht nur in jenen Städten genießen, in denen es ihnen durch aus alter Zeit stammende Abmachungen mit den Magistraten gewährleistet war, wobei sie hier abgetrennt von den Christen in besonderen Straßen leben sollten; alle anderen Städte dürfen ihnen hingegen, wie es in dem Entwurf weiter hieß, lediglich zum Besuche von Messen und zu sonstigen Geschäftszwecken zugänglich gemacht werden. Jedem erwachsenen Juden sei

es ferner zur Pflicht zu machen, den Ortsbehörden glaubwürdig zu beweisen, daß er entweder dem Handelsstande angehöre und über ein Vermögen im Werte von mindestens tausend Zloty verfüge oder, wenn auch nicht vermögend, sich als Handwerker, Landpächter oder Ackermann betätigte; wer aber nicht in der Lage sein sollte, einen solchen Nachweis zu führen, müßte aufgefordert werden, das Land binnen Jahresfrist zu verlassen, und im Weigerungsfalle einer Korrekptionsanstalt überwiesen werden. Des weiteren ging der Urheber des Entwurfs in engster Anlehnung an die kanonischen Vorschriften darauf aus, die Juden von der Ausübung jener staatlichen und wirtschaftlichen Funktionen auszuschließen, die, wie etwa die Pachtung von Regalien und Staatsländereien oder die Steuereintreibung, ihnen Herrschaftsgewalt über Christen verleihen könnten, weshalb er ihnen auch die Anstellung von christlichen Diensthofen untersagt wissen wollte. Wiewohl ein Gegner der Zwangstaufen, trat er dennoch dafür ein, daß die bereits getauften Juden von dem vertrauten Milieu ferngehalten und daß ihnen Zusammenkünfte mit den ehemaligen Glaubensgenossen ausschließlich im Beisein von Christen gestattet werden sollten. Die katholische Geistlichkeit fand an dem Entwurf des Zamojski so großes Wohlgefallen, daß der Plocker Bischof Szembek sich bereit erklärte, auch seinen Namen darunter zu setzen.

Einen anderen Standpunkt vertrat der Verfasser der 1782 in Warschau erschienenen Schrift: „Über die Notwendigkeit einer Judenreform in den Ländern des polnischen Reiches“. Der Autor, der sich hinter dem Pseudonym „Unbekannter Bürger“ verbarg, vertrat das System einer aus Utilitätsrücksichten durch Reglementierung zu fördernden Aufklärung. Zwar wollte er den Juden im Bereiche der Religion die Unantastbarkeit der Dogmenlehre zugesichert wissen, doch glaubte er, daß ihre „schädlichen Bräuche“, das Übermaß an Feiertagen u. dgl., bekämpft werden müßten. Auch schien es ihm geboten, die Kahalautonomie zu schmälern und sie nur für das religiöse Leben gelten zu lassen, damit die Juden nicht länger einen Staat im Staate bilden könnten. Um die Verschmelzung der Juden mit dem polnischen Volke in die Wege zu leiten, empfahl er, sie dazu anzuhalten, sich im Geschäftsverkehr der polnischen Sprache zu bedienen, auf den jüdisch-deutschen „Jargon“ aber zu verzichten, sowie ihnen die Drucklegung und auch die Einfuhr von hebräischen Büchern zu untersagen. Auf wirtschaftlichem Gebiete mußte man ihnen den Be-

trieb von Wirtshäusern und den Ausschank von Branntwein verbieten und sie lediglich auf Handwerk, Ackerbau und ehrlichen Handel beschränken. Der Plan des „Unbekannten Bürgers“ hatte somit das gleiche Ziel im Auge wie der früher entstandene Entwurf des Zamojski, nämlich die „Unschädlichmachung“ der Juden; nur glaubte es dieser auf dem Wege gewaltsamer Isolierung, jener auf dem der nicht weniger gewaltsamen Assimilation erreichen zu können: erst der so „unschädlich“ gemachte Jude sollte die gleichen Rechte genießen wie der Christ. Der Geist, den dieser ganze Plan atmet, verrät mit unverkennbarer Deutlichkeit den Einfluß des österreichischen „Toleranz-Patentes“. Die „Besserung“ der Juden vermittelt einer aufgezwungenen Aufklärung sowie durch Verschmelzung mit der nichtjüdischen Landesbevölkerung wird hier zur unerläßlichen Vorbedingung des ihnen einzuräumenden Vollbürgerrechtes gemacht. Der Vorschlag scheint in jenem Teil der polnischen Gesellschaft, der von den Ideen des XVIII. Jahrhunderts nicht unberührt geblieben war, Anklang gefunden zu haben. Im Jahre 1785 erschien die Schrift des „Unbekannten“ in zweiter Auflage und 1789 gab sie, mit Ergänzungen versehen, das Mitglied des Vierjährigen Sejms Butrymowicz zum dritten Male heraus. Diese Ausgabe eben legte Butrymowicz dem von ihm ausgearbeiteten Entwurf einer „Judenreform“ zugrunde, den er einem Sonderausschuß des Sejms zu einer Zeit unterbreitete, als die ganze Welt von dem Lärm der großen französischen Revolution widerhallte (1790).

Welches Bild bietet nun in dieser Periode die große, kompakte Masse der polnischen Juden, wenn man ihre inneren Lebensverhältnisse ins Auge faßt? Auch in diesem Bereiche treten uns unverkennbar alle Anzeichen der Übergangszeit, deutliche Spuren der Zersetzung des polnischen Staatsorganismus entgegen. Die Schutzwehr der jüdischen Nation, die autonome Gemeinde, ist in fortschreitender Auflösung begriffen. Schon im Jahre 1764 wurden, wie erinnerlich, die Zentralorgane der Kahalselbstverwaltung, die Waadim von Polen und Litauen, abgeschafft (Band VII, § 21). Kurz darauf trat die tiefgreifende Entzweiung zwischen Chassidim und Misnagdim zutage: die Mehrzahl der Gemeinden spaltete sich in zwei feindliche Lager, wobei die Religionskämpfe durch den Kampf der Volksmassen gegen die Kahaloligarchie eine weitere Komplikation erfuhren. Die der Entartung anheimgefallene Oligarchie, die von

keinem übergeordneten Organ mehr kontrolliert wurde, bedrückte nämlich das Volk durch ungleichmäßige Verteilung der Reichs- und Gemeindesteuern, indem sie die Hauptlasten den Unbemittelten aufbürdete; „Parnassim“ und selbst Rabbiner wurden nicht selten der Veruntreuung öffentlicher Gelder, der Bestechlichkeit und Erpressung überführt. Der von der Kahalverwaltung ausgeübte Druck wurde so unerträglich, daß die hart bedrängten Massen, ohne sich an das von der Tradition geheiligte Verbot zu kehren, gegen die blutsverwandten Satrapen gar häufig den Schutz der christlichen Behörden, das „Gericht der Fremdstämmigen“, anriefen. So beschwerten sich im Jahre 1782 die Bevollmächtigten des zumeist aus Handwerkern bestehenden ärmeren Teils der Gemeinde von Minsk bei dem Litauischen Finanztribunal darüber, daß die Kahalverwaltung die ihr unterstellte Gemeinde „endgültig ruiniert“ hätte: die Kahalleute — so hieß es in der Beschwerdeschrift — scheuten sich nicht, den Unbemittelten durch Androhung des Cherem angeblich im öffentlichen Interesse das schwer verdiente Geld abzupressen, um sodann einen beträchtlichen Teil der Steuereingänge kurzerhand zu unterschlagen; überdies, berichteten die Beschwerdeführer, hätten sie wegen des Beschlusses, die Machenschaften des Kahals bei den polnischen Behörden anzuzeigen, auf Verfügung der Ältesten eine Freiheitsstrafe sowie die Ausstellung am Pranger („kuna“) in der Gemeindesynagoge über sich ergehen lassen müssen.

In der durch ihre gelehrten Rabbiner berühmten Hauptstadt Litauens, Wilna, kam es zu einer Spaltung innerhalb der Gemeindeoligarchie selbst. Fast durch zwei Jahrzehnte zog sich hier der Streit hin zwischen dem Rabbiner Samuel ben Avigdor (Wigdorowicz) auf der einen und dem Kahal auf der anderen Seite oder richtiger — zwischen der Rabbiner- und der Kahalpartei. Dem Rabbiner wurde nämlich von seinen Widersachern Bestechlichkeit, Trunksucht, Rechtsbeugung und Eidbruch zur Last gelegt. Die Angelegenheit kam zunächst vor ein Schiedsgericht und wurde auch auf einer Konferenz der litauischen Rabbiner verhandelt; da jedoch die Zwistigkeiten und die Aufregung in der Stadt kein Ende nehmen wollten, riefen die Parteien die Entscheidung des Wilnaer Wojwoden Radziwill an, der die Sache zugunsten des Kahals entschied und den Rabbiner seines Amtes enthob (1785). Das zwischen den Parteien, den beiden miteinander hadernden Machtinstanzen, stehende einfache Volk war hin-

gegen eher geneigt, dem Kahal Unrecht zu geben, dessen Missetaten kaum noch übertroffen werden konnten. Zwar versuchten die jüdischen Volksmassen von Wilna durch Vermittlung eines Vertrauensmannes, des Simon Wolfowicz, über den fortgesetzten Mißbrauch der Kahalgewalt in Warschau Klage zu führen, doch erreichten sie nur das eine, daß der Kahal gegen ihren Vertreter den Cherem verhängte und seinen Namen in das „Schwarze Buch“ eintrug, worauf der von den Kahalleuten bestochene Wojwode den aufsässigen Volksfreund in das Gefängnis von Nieswiez steckte (1788). Hier eben faßte der Häftling sein an den Vierjährigen Sejm gerichtetes Sendschreiben ab, in welchem er die Beseitigung der das Volk unterjochenden Kahalgewalt sowie überhaupt eine Reform der jüdischen Gemeindeverfassung an Haupt und Gliedern forderte (unten, § 40). Dieser die Gemeindeorganisationen der litauischen Judenheit unterwühlende Kampf zwischen Oligarchie und Demokratie spielte sich unmittelbar vor der Angliederung Litauens an das Russische Reich ab.

Zu einem überaus düsteren Bild wurden die Gepflogenheiten der Kahaloligarchie um 1783 von dem sachkundigen Beobachter I. L. Margoliot zusammengefaßt, der zugleich einer der wenigen fortschrittlich gesinnten Rabbiner jener Zeit war: „Die Häupter — so berichtet er — verzehren die vom Volke aufgebrachtten Steuern und bezahlen ihre Zeche mit dem als Buße abgepreßten Gelde; sie sind befugt, die Steuerlasten zu verteilen und (gegen die Ungefügigen) den Cherem zu verhängen; für die von ihnen ausgeübte öffentliche Tätigkeit pflegen sie sich auf jede erdenkliche Weise, sei es offen oder insgeheim, zu entschädigen; sie machen keinen Schritt über ihre vier Ellen hinaus, ohne Bestechungsgelder an sich zu bringen, und die Armen sind es, die das Joch tragen . . . Die Gelehrten schmeicheln den Reichen, während die Rabbiner für einander nichts als Verachtung übrig haben; wer sich mit der Thora (dem Talmud) befaßt, verachtet den der Mystik und der Kabbala Huldigenden, die große Menge aber verbindet die Aussagen der beiden Parteien zu einem Ganzen und gelangt zu dem Schluß, daß die Gelehrten alle miteinander nichts taugen . . . Dem Reichen geht die Gunst der (fremden) Herren über das Wohlwollen der Erlesensten und Wackersten (unter den Volksgenossen): der Reiche brüstet sich nicht etwa damit, daß ihm ein Gelehrter eine Auszeichnung habe zuteil werden lassen, sondern damit, daß ihn ein Fürst in seine Gemächer geführt habe, um ihm seine

§ 5. Weiß- und NeuRußland

Schätze zu zeigen“. Die Wohlhabenden — heißt es weiter — frönten der Putzsucht, die Frauen trügen Perlenschmuck und zeigten Vorliebe für bunte Kleidung.

Die Erziehung, die die Jugend in Cheder und Jeschiba genoß, wurde immer mangelhafter. Von einer Einführung in die Anfangsgründe allgemeiner Bildung fehlte jede Spur, und der Schulunterricht beschränkte sich lediglich auf die rabbinische Weisheit. Die talmudische Scholastik schärfte zwar den Verstand, da sie ihm jedoch keine sachlichen Kenntnisse bot, trug sie nur zu seiner Verwirrung bei. Allerdings hatte das Reich des Rabbinismus weiträumige Gebiete an den Chassidismus verloren, indessen gebrach es auch diesem an schöpferischer Kraft, um dem Erziehungswesen neue Wege weisen zu können. Wohl führte der Chassidismus in der religiösen und nationalen Stimmung des Volkes tiefgreifende Änderungen herbei, doch wurde der jüdische Mensch hierdurch nur in die Vergangenheit zurückgedrängt, in die Tiefen der mystischen Kontemplation und des blinden Glaubens, der ebenso wie der Vernunft auch jedem Versuch einer Reform des Gemeinschaftslebens feind sein mußte. In den achtziger Jahren des XVIII. Jahrhunderts, zu der Zeit, da über dem jüdischen Deutschland bereits die Fahne der Aufklärung wehte, tobte in Polen und Litauen auf der ganzen Linie ein erbitterter Kampf zwischen Chassidim und Misnagdim, in dessen betäubendem Lärm sowohl die hereingebrochene politische Krise übersehen als auch der aus dem Westen kommende Aufruf zur Lebenserneuerung überhört wurde. Vor der sich von Deutschland her ausbreitenden Aufklärungsbewegung schrakten beide Parteien, Misnagdim nicht minder wie Chassidim, wie vor einer Ausgeburt der Hölle entsetzt zurück. Die Bezeichnung „Berliner“ wird zum Spitznamen für die Abtrünnigen. Wer gleich einem Salomon Maimon sich nach der Welt der neuen, in Polen verpönten Ideen sehnte, hatte keine andere Wahl, als sich nach Deutschland zu retten.

§ 5. Die Keimzelle des russischen Zentrums (Weiß- und NeuRußland)

In die Mauer, durch die sich Rußland bis zum Regierungsantritt Katharinas II. gegen die „Feinde Christi“ abgesperrt hatte, ward mit der 1772 erfolgten ersten Teilung Polens eine Bresche gelegt. Die

Angliederung *Weißrußlands* mit seiner rund 100 000 Seelen zählenden jüdischen Bevölkerung ließ die „Judenfrage“, die unter der Kaiserin Elisabeth für alle Zukunft ausgemerzt zu sein schien, erneut zu einem integrierenden Bestandteil der russischen Innenpolitik werden. Der Augenblick für die Entstehung eines jüdischen Zentrums im Russischen Reiche war gekommen. An die Westgrenze des Moskauer Gebietes stießen nunmehr zwei neue Gouvernements, das von Mohilew und das von Polozk (später das Witebsker), mit einer ihren wirtschaftlichen Verhältnissen und ihrer Lebensführung nach wesensfremd anmutenden jüdischen Bevölkerung. Die Regierung Katharinas II. ging alsbald daran, die neugewonnene Bevölkerung zum Gegenstand der uns bereits bekannten Experimente zu machen (Band VII, § 31), die allerdings in viel milderen Formen verliefen als die Versuche, die Joseph II. in Galizien anstellte. Die russische Regierung verzichtete nämlich zunächst darauf, die jüdischen Lebensverhältnisse nach deutschem Vorbild in kleinlicher Weise zu reglementieren, wenn auch freilich ihre Stellungnahme zur jüdischen Frage keineswegs von jener Zwiespältigkeit frei war, jenem Durcheinander von Liberalismus und Despotismus, das der Politik Österreichs das Gepräge gab. Während man den Juden einerseits das Recht zuerkannte, die Aufnahme in den Kaufmanns- und Bürgerstand zu beanspruchen und die damit verbundenen Vorteile zu genießen (1780), wurde andererseits ihr diesbezügliches Recht auf die zwei weißrussischen Gouvernements beschränkt (1786), was mit einer Beschränkung ihres Wohnrechts auf die Polen entrissene Provinz und der so folgensweren Einführung eines „Ansiedlungsrayons“ gleichbedeutend war. Die von Amts wegen betriebene Einreihung der Juden in die städtischen Stände zog außerdem ihre Ausweisung aus den Dörfern nach sich, wodurch Tausende von jüdischen Familien, die sich von der Landpacht und dem Betrieb von Schankwirtschaften ernährten, um die Existenzmöglichkeit gebracht wurden. Wie erinnerlich, entschloß sich der Senat, dem Zerstörungswerk erst dann Einhalt zu gebieten, als es bereits weit fortgeschritten war (1786). Große Verwirrung stifteten überdies jene Regierungsmaßnahmen, die, im Interesse des Fiskus die Aufrechterhaltung der altüberkommenen Kahalverfassung bezweckend (1776), zugleich darauf ausgingen, die Juden in das Gefüge der allgemeinen städtischen Selbstverwaltung einzugliedern (1783): die Kompetenzsphären der beiden Arten der Selbstverwaltung überschnitten sich, und

die Folge war, daß sie einander im Wege standen und sich gegenseitig hemmten.

Weißrußland stand von jeher in regem Handelsverkehr mit Riga und anderen Städten des *Ostseegebietes*, wohin man aus der Gegend um Witebsk und Mohilew auf dem Wasserwege, der schiffbaren Düna Holz sowie Flachs und sonstige landwirtschaftliche Erzeugnisse beförderte. Dieser Handel wurde vornehmlich von den weißrussischen Juden vermittelt, denen die russische Regierung daher das Recht zuerkannte, sich zu Geschäftszwecken unbehindert in Riga aufzuhalten. In anderen Städten der Ostseeprovinzen (in Mitau, Windau, Hasenpot) bestanden um jene Zeit bereits wohlorganisierte jüdische Gemeinden, die mit den Handelszentren des östlichen Preußen, mit Königsberg und Danzig, enge Beziehungen unterhielten. So war auf dem Wege über die germanisierten Ostseeprovinzen die Verbindung zwischen den weißrussischen Juden und ihren in Deutschland beheimateten Stammesgenossen hergestellt, die damals schon stark von der Berliner Aufklärung beeinflusst waren. Dies zeitigte den Versuch, auch auf die Judenheit Weißrußlands im neuzeitlichen Geiste einzuwirken. Der in Mohilew wohnhafte deutsche Jude Jakob Hirsch (wohl aus Mitau gebürtig) begab sich nach Petersburg und unterbreitete der Regierungskommission für das Volksschulwesen den von ihm ausgearbeiteten Plan einer Reform der jüdischen Schule (1783). Zugleich mit einer Neuregelung des Lehrgangs in den von jeher bestehenden Elementarschulen für Religionsunterricht („Chedarim“) sollten nach seinem Vorschlage von Staats wegen Lehranstalten von einem mit der Zeit Schritt haltenden Typus gegründet werden, zuallererst eine Musterschule in Mohilew. Die Kosten des Unterhalts dieser höheren Schule sollten die Kahale des Mohilewer Bezirks tragen, während Hirsch selbst für die Beschaffung geeigneter Lehrkräfte Sorge tragen wollte, die er „aus dem Deutschen Lande durch die Vermittlung des gelehrten Moses Mendelssohn“ heranzuziehen gedachte. Hierbei versicherte er, daß in Mohilew selbst mehrere seiner „namhaftesten Glaubensgenossen“ ihm ihre Mitarbeit versprochen hätten. Ein Strahl der Berliner Aufklärung drang so in das weit zurückgebliebene Weißrußland, um jedoch alsbald wieder zu erlöschen. Wie hätte auch Hirsch mit seinen Plänen in einem Lande Erfolg haben können, das, noch vor kurzem ein Bestandteil Polens, bereits im Banne jener sich rasch ausbreitenden chassidischen Lehre stand, deren Urheber einer

der hervorragendsten Wortführer des Chassidismus, Salman Schneerson, war (Band VII, § 27). Gerade in diesen Jahren (1781–1784) waren Mohilew, Schklow und andere weißrussische Städte der Schauplatz erbitterter Kämpfe zwischen Chassidim und Misnagdim; die Chassidim wurden in Acht und Bann getan und aus den Gemeinden ausgeschlossen, doch forderte man sie dadurch zu noch hartnäckigerem Widerstand heraus, so daß der Chassidismus gar bald in Weißrußland über unerschütterliche Positionen verfügte. In der Folgezeit sollte sich in diese innerjüdischen Kämpfe die russische Regierung einmischen und den heiligen Rabbi Salman zum Helden einer politischen Tragödie machen (unten, § 51).

In dieser Übergangszeit fiel auch die den Tataren entrissene, von altersher Juden und Karäer beherbergende *Krim* an das Russische Reich (1783), ebenso wie der Rest von Taurien und die übrigen weiträumigen Gebiete von Neurußland. Durch die 1784 veranstaltete Zählung wurde ermittelt, daß es in den Krimer Städten Bachtschisaraj, Eupatoria, Theodosia und Karassubasar neben 3262 Tataren gehörenden Häusern 469 jüdische Häuser gab. Während der Reise, die Katharina II. im Jahre 1787 gemeinsam mit ihrem österreichischen Gast, dem Kaiser Joseph II., durch die Krim machte, fielen diesem namentlich die Karäer von Bachtschisaraj auf, die nicht nur Handel trieben, sondern sich auch mit Ackerbau beschäftigten.

An zwei entgegengesetzten Enden des Russischen Reiches, im Norden und im Süden, waren so die Grundlagen für das in Entstehung begriffene jüdische Zentrum gegeben. In den nächsten drei Jahrzehnten sollte dem alles verschlingenden Reiche auch noch die fast eine Million starke jüdische Bevölkerung Litauens, der Ukraine und des größten Teiles von Mittelpolen zufallen, jener Gebiete, die Rußland bei der zweiten und dritten Teilung des polnischen Landes sowie auf Grund der Beschlüsse des Wiener Kongresses erwarb (1793, 1795, 1815).

§ 6. Frankreich und der Ansiedlungsrayon im Elsaß

Im vorrevolutionären Frankreich bestand für die Juden ein besonderer „Ansiedlungsrayon“: die halbdeutschen Provinzen *Elsaß* (mit Ausnahme von Straßburg) und *Lothringen* (Metz und Nancy). Die hier siedelnde Judenheit stellte eigentlich nur einen in den Landbereich Frankreichs hineinragenden Ausläufer des jüdischen Zentrums

in Deutschland dar. Die 30 000 Juden von Elsaß und Lothringen¹⁾, die bereits hundert Jahre vor der Revolution durch die Verschiebung der Staatsgrenzen von den deutschen Aschkenasim losgetrennt worden waren, hielten desungeachtet an der jüdisch-deutschen Mundart fest und waren mit ihren ehemaligen Schicksalsgenossen auch sonst in kultureller Hinsicht eng verbunden. Darum wollten auch die Sephardim von Südfrankreich mit den Aschkenasim der französischen Ostmark nichts gemein haben und erfanden zu diesem Ende sogar die Theorie, daß die beiden Sondergruppen von zwei verschiedenen Stämmen Israels abstammten (Band VII, §§ 46 u. 48). Ihre ehemalige Muttersprache, das Portugiesische, hatten die Sephardim schon längst durch die französische Sprache ersetzt, wie sie sich denn überhaupt der christlichen Umwelt in jeder Weise anzupassen suchten. Ebenso wie von den Aschkenasim, wandten sich diese bevorrechteten reichen Kaufleute auch von den armen in Avignon und den sonstigen päpstlichen Besitzungen Südfrankreichs ansässigen Brüdern ab, von jenen urfranzösischen Juden, denen das Ghetto allzu deutlich seinen Stempel aufgedrückt hatte. Die Stellung der Angehörigen dieser drei Sondergruppen in Paris entsprach vollauf ihrer sozialen Lage: während die Sephardim von Rechts wegen als Begründer der neuen jüdischen Kolonie in der französischen Hauptstadt galten, durften sich die Aschkenasim und Avignonenser dort nur vorübergehend aufhalten und hatten unter der Willkür der Polizeibehörden schwer zu leiden.

Eine besondere Verschärfung erfuhr die jüdische Frage im letzten Jahrzehnt vor der Revolution namentlich im Elsaß. Die wirtschaftlichen Verhältnisse der elsässischen Juden glichen zum Teil, wie schon betont (Band VII, § 47), der Lage der Juden in der polnischen Ukraine und in Galizien: auch im Elsaß befaßte sich die auf Stadt und Land verteilte jüdische Bevölkerung nicht nur mit Handel und Handwerk, sondern daneben mit der Pacht verschiedener Zweige der

¹⁾ Bei der Volkszählung von 1784 wurden im Elsaß 19 624 Juden ermittelt, doch werden es wohl in Wirklichkeit zumindest 25 000 gewesen sein, da sich viele der Meldepflicht zu entziehen pflegten. Zählt man ferner die 480 jüdischen Familien, die gemäß der gesetzlich fixierten Norm in Metz, sowie die 180 Familien, die im Bezirk von Nancy ihren Wohnsitz hatten (insgesamt also noch etwa 4000 Seelen) hinzu, so erhält man für Elsaß-Lothringen die angegebene Zahl von rund 30 000 Juden. Etwa 20 000 lebten außerdem in Avignon, Bordeaux und in anderen Orten Südfrankreichs, so daß sich am Vorabend der Revolution die Zahl der Juden in ganz Frankreich auf rund 50 000 belaufen haben mag.

Landwirtschaft sowie mit dem Schankgewerbe; indessen war hier viel stärker der gefährliche Handel mit Geld verbreitet, den die elsässischen Juden selbst in der bereits erwähnten, 1780 der französischen Regierung eingereichten Eingabe als „die Quelle ihres Mißgeschicks“ („la source de leurs malheurs“) kennzeichneten. Die schwere wirtschaftliche Not und namentlich die stets unsichere rechtliche Lage des jüdischen Geldgebers zwang ihn nämlich, bei der Gewährung von Darlehen an die ihn nur zu oft in betrügerischer Absicht um Kredit angehenden Bauern und Kleinbürger in den Zinsbetrag eine nicht unerhebliche Risikoprämie einzukalkulieren; die Folge hiervon war aber eine Reihe von Konflikten und Prozessen, die prekäre Situation des Juden als eines ausgebeuteten Ausbeuters, die ihm allgemein bekundete Verachtung, ja sogar die Degradierung seines Namens (juif) zu einem anderen Ausdruck für „Wucherer“ (usurier).

Das ancien régime hatte sein Ziel erreicht: es hatte den Juden rechtlos gemacht und dadurch der Verachtung preisgegeben („il était méprisé, il est devenu méprisable“, wie das geflügelte Wort des Abbé Grégoire lautete). Alles mußte der Jude mit klingender Münze erkaufen: das Wohnrecht, die Freizügigkeit, das Recht, irgendein Gewerbe auszuüben; jeder Atemzug, jede Spanne Erde, auf die er seinen Fuß setzte, wurde ihm in Rechnung gestellt. Was blieb ihm da noch anderes übrig, als gierig nach Geld zu jagen, mit dem allein er sich jene Rechte verschaffen konnte, die alle anderen unentgeltlich genossen? Die adligen Grundherren oder Seigneurs preßten aus den auf ihren Besitzungen in Flecken und Dörfern wohnhaften Juden das Letzte heraus. Gegen eine hohe, alljährlich zu leistende Abgabe einem Juden das „Wohnrecht“ (droit d'habitation) bewilligend, war der Seigneur weit davon entfernt, dieses Recht zugleich der Nachkommenschaft des Tributpflichtigen zu gewähren, so daß dessen Sohn nach erreichter Volljährigkeit sich nicht selten genötigt sah, aus dem Elternhaus in die Fremde zu ziehen. Als sich aber die Juden über diese Willkürherrschaft bei dem im Elsaß regierenden Obersten Rat („Conseil souverain d'Alsace“) beschwerten, bekamen sie Bescheid von der Art des folgenden zu hören: „Der Jude hat keinen ständigen Aufenthaltsort und ist zu ewiger Wanderschaft verdammt. Dieses Verhängnis ist überall hinter ihm her, um ihm in Erinnerung zu rufen, daß er keinen Anspruch auf einen festen Wohnsitz erheben darf. Des-

halb ist es so empörend (révoltant), wenn ein Angehöriger dieser geächteten Nation (nation proscrite) einen Seigneur zwingen will, ihn nur aus dem Grunde als schutzberechtigt anzuerkennen, weil der Seigneur so gnädig war, den Vater dieses Juden in seinem Herrschaftsbereiche zu dulden und weil dieser Jude selbst dort zur Welt gekommen ist. Der Jude ist weder Staatsbürger noch Stadtbürger (ni citoyen, ni bourgeois), und so hängt sein jeweiliges Wohnrecht einzig und allein vom guten Willen des Seigneurs ab, dem es daher frei steht, ihn nötigenfalls auszuweisen“.

Nicht freundlicher waren auch die städtischen Behörden gegen die Juden gestimmt. In der elsässischen Hauptstadt Straßburg durften sie sich nach wie vor nur als Passanten oder zu Geschäftszwecken aufhalten, standen aber auch während dieses auf wenige Tage bemessenen Aufenthaltes unter schärfster Kontrolle der Polizei. Überaus bezeichnend ist die Polizeiverordnung, die dort im November 1780 erlassen wurde: „Den Richtern der Polizeikammer ist es zu Ohren gekommen, daß manche Bürger, von Gewinnsucht verleitet und ohne die schlimmen Folgen zu bedenken, die Stirn haben, in ihren Häusern an Juden Zimmer und Wohnungen zu vermieten. Dies führt zu einem höchst gefährlichen Verkehr und zur Annäherung zwischen den Christen und dem jüdischen Stamme, was in direktem Widerspruch zu dem Geiste der altüberlieferten Reglements steht, denen zufolge es einem Juden strengstens untersagt ist, unter einem Dache mit einem Christen zu wohnen. Um diesem so gefährliche Folgen nach sich ziehenden Mißstand zu steuern, untersagen wir nun den Bürgern aufs strengste bei einer Geldstrafe von 150 Livres, ein Haus, einen Laden oder sonstige Räumlichkeiten an Juden zu verdingen. Zugleich befehlen wir, Juden, die um Überlassung eines Wohnraumes oder um Nachtquartier bitten sollten, auf die hierfür bestimmten Stätten zu verweisen . . .“ Damit niemand Unkenntnis dieser Bestimmungen vorschützen könne, ordnete die Polizei an, daß der Befehl in zwei Sprachen abgedruckt und überall in der Stadt angeschlagen werde.

Mit welchem Eifer man Straßburg vor einer „Judeninvasion“ zu bewahren bestrebt war, erhellt aus der folgenden Episode. Im Jahre 1767 ging der in Bischheim ansässige reiche jüdische Kaufmann und Heereslieferant Herz *Cerf-Beer* (Cerf-Berr) die Straßburger Stadthörden darum an, ihm in Anbetracht der Tatsache, daß er geschäftshalber oft in die Stadt kommen müsse, die Landstraßen aber unsicher

seien, die Erlaubnis zu erteilen, den Winter über in Straßburg bleiben zu dürfen. Seine Bitte fand indessen kein Gehör. Hierauf nahm sich kein Geringerer als der berühmte Staatsmann, der Herzog Choiseul, der Sache an: in einem an den Straßburger Magistrat gerichteten Schreiben machte er diesem klar, daß der Winteraufenthalt eines einzigen, von der Polizei streng überwachten jüdischen Unternehmers der Stadt zu keinerlei Schaden gereichen könne; erst diesem energischen Eingreifen des allmächtigen Ministers hatte es Beer zu verdanken, daß die Stadtbehörden ihn in Straßburg bleiben ließen. Einige Jahre später sahen sie sich genötigt, im Widerspruch zu dem mittelalterlichen Reglement noch viel weiter gehende Konzessionen zu machen. In Anerkennung der von ihm dem Heer und der Regierung erwiesenen Dienste bewilligte nämlich der König im Jahre 1775 Cerf-Beer und seiner Familie ein Naturalisationspatent, das ihm uneingeschränktes Wohnrecht im ganzen Lande verbriefte. Die Stadtväter von Straßburg, das Cerf-Beer zu seinem ständigen Wohnsitz wählte, machten ihm freilich zunächst allerhand Schwierigkeiten, insbesondere beim Erwerb von Immobilien, doch mußten sie sich schließlich wohl oder übel dem königlichen Willen fügen. Um so größer war wohl ihr Entsetzen, als sie bei der Volkszählung im Jahre 1784 die Feststellung machten, daß die Stadt bereits vier jüdische Familien mit insgesamt 68 Seelen beherbergte: es waren dies nähere und entferntere Verwandte des Cerf-Beer, seine Angestellten und Dienstboten.

Außerhalb des jüdischen Ansiedlungsrayons lag auch die französische Hauptstadt, wo, wie bereits beiläufig erwähnt, unbefristetes Wohnrecht lediglich die kleinere Gruppe der aus Südfrankreich eingewanderten Sephardim genoß. Die in Paris eintreffenden elsässischen Juden mußten hingegen die schwersten Demütigungen über sich ergehen lassen. Sie waren hier der polizeilichen Willkür ausgeliefert und einer Sonderinspektion „für Strolche und Juden“ (Inspection des escrocs et des juifs) unterstellt. Die Genehmigung zu einem vorübergehenden Aufenthalt in Paris wurde ihnen erst nach Prüfung des jeweiligen, durch Urkunden zu belegenden Reisezwecks erteilt; alle acht bis vierzehn Tage pflegten die Polizeikommissare die den Juden Aufnahme gewährenden Gasthöfe und Herbergen zu durchsuchen, um alle „Verdächtigen“ festzunehmen und diejenigen unter ihnen, die sich nicht vorschriftsgemäß ausweisen konnten, ins Gefängnis zu stecken. Solche Streifzüge wurden in der Regel des Abends oder gar mitten in

der Nacht veranstaltet. Hier ein Beispiel, wie man mit den sistierten Juden auf dem Polizeirevier zu verfahren pflegte: „Womit beschäftigt sich dieser?“ fragt der Beamte. — „Ein Trödler!“ antwortet der Polizist. — „Gut, ins Gefängnis mit ihm! Und der da?“ „Heißt Leon Cahen, wohnt in der Rue St. Martin, kam nach Paris, um seine Geschäfte mit dem Grenadierregiment zu erledigen; wird schon in einigen Tagen wieder verreisen“. — „Schön, wenn er aber länger bleibt, als ihm erlaubt ist, kommt auch er ins Loch! Und der folgende?“ — „Mahlt Kaffee“. — „Der nächste?“ — „Hat einen üblen Ruf!“ — „Ist aus der Hauptstadt auszuweisen! Und nun der letzte?“ — „Alexandre Jacob aus der Rue Moduet, ist Makler, besitzt keinen Ausweis . . .“ — „Fort mit ihm! Fort auch mit den anderen! Fort mit dem ganzen Pack!“ . . . Die Streifen auf „paßlose“ Juden wurden den Behörden so sehr zur Gewohnheit, daß es selbst in den ersten Monaten der Revolution (Mai—Juni 1789) noch wiederholt zu nächtlichen Überfällen der Polizei auf jüdische Quartiere kam.

Zwei Jahre vor dem Ausbruch der Revolution (1787) begegneten sich die Vertreter der beiden Gruppen, in die die französische Judenheit gespalten war, der elsässischen Aschkenasim und der Sephardim von Bordeaux, in den Sitzungen der von Malesherbes zur Untersuchung der jüdischen Frage eingesetzten Kommission. Die Kommission konnte, wie erinnerlich, ihre Arbeit nicht zu Ende führen (Band VII, § 48), und das einzige Ergebnis ihrer Bemühungen war die Feststellung des großen Abstandes, durch den die zwei Sondergruppen der jüdischen Vertreter in ihren kulturellen Bestrebungen voneinander getrennt waren. Eines der christlichen Kommissionsmitglieder, der liberal gesinnte Beamte *Roederer*, weiß hierüber in seinen Denkwürdigkeiten folgende bemerkenswerte Einzelheiten zu berichten: „Gradis (aus Bordeaux) und Cerf-Beer (aus dem Elsaß) behaupteten von zwei verschiedenen Stämmen (tribus) abzustammen¹⁾ und wichen in ihren Überzeugungen und Gewohnheiten nicht selten weit voneinander ab. Während Gradis das Leben eines Weltmannes führte, enthielt sich Cerf-Beer, der auf die peinlichste Beobachtung der vom mosaischen Gesetz vorgeschriebenen Gebräuche bedacht war, des Genusses aller verbotenen Speisearten, vermied es, mit Christen zu ta-

¹⁾ In Wirklichkeit waren es bekanntlich die Sephardim, die diese Fiktion erfunden hatten, um sie gegen die Aschkenasim und Avignonenser ins Treffen zu führen.

feln, unterließ am Sabbat auch die geringste Arbeitsverrichtung u. dgl. m. Malesherbes, der dem geselligen Verkehr der Juden und Christen bei gemeinsamen Mahlzeiten große Bedeutung beimaß, richtete einst an Gradis die Frage, ob solche Tischgenossenschaft angängig sei, und erhielt eine bejahende Antwort. Cerf-Beer beantwortete aber die gleiche Frage mit einem Nein. Als der Minister hierauf Cerf-Beer umzustimmen versuchte, bemühte sich dieser ihm zu beweisen, daß die Juden von Bordeaux den Volksüberlieferungen untreu geworden seien; hierbei predigte Beer seine Lehre mit dem Ungestüm eines extremen Rigoristen“. Die Kollision spielte sich in diesem Falle auf religiösem Hintergrunde ab; die eigentliche Wurzel der Meinungsverschiedenheit lag indessen, wie wir sehen werden (unten, § 15) in der Verschiedenheit der Stellungnahme der Sephardim und Aschkenasim zum Grundproblem des Nationaljudentums.

Zu derselben Zeit, da sich die Regierungskommission über die Mittel zur Lösung der jüdischen Frage schlüssig zu werden suchte, erschienen drei Bücher, deren Verfasser diese Frage im Geiste der Gerechtigkeit und der Menschenliebe gelöst wissen wollten. Es waren dies die bereits (Band VII, § 48) behandelten, von der Metzger „Gesellschaft für Wissenschaften und Künste“ preisgekrönten Werke des *Abbé Grégoire*: „Versuch über die physische, moralische und politische Wiedergeburt der Juden“, des *Adolphe Thierry*: „Erörterung der Frage, ob es Mittel gibt, die Juden in Frankreich nützlicher und glücklicher zu machen“, sowie des *Salkind Hurwitz*: „Apologie der Juden“¹⁾. Das tief empfundene Pathos dieser Schriften verfehlte seinen Eindruck auf die feinfühligere Kreise der französischen Gesellschaft nicht und trug mit dazu bei, die Geister für den Befreiungsakt zu gewinnen, der bald von der Revolution vollzogen werden sollte.

§ 7. Das Ghetto in Italien

Den konzentriertesten Niederschlag des mittelalterlichen Geistes stellte das Ghetto von *Rom* dar. Einem Zwinger gleich erhob sich hier am niederen, den Überschwemmungen ausgesetzten Tiberufer das den

¹⁾ „Essai sur la régénération physique, morale et politique des juifs“, Metz 1789; „Dissertation sur cette question: Est-il des moyens de rendre les juifs plus utiles et plus heureux en France“, Paris 1788; „Apologie des juifs“, Paris 1789 (der Verfasser der „Apologie“ gab seinen Namen auf dem Titelblatt wie folgt an: „Zalkind Hourwitz, juif polonais“).

Juden zugewiesene Sonderviertel, dessen Einwohner, etwa 7000 an der Zahl¹⁾, für die päpstliche Regierung lediglich den Gegenstand grausamer Experimente bildeten. Ihren Höhepunkt erreichte die Rohheit der Experimentierenden gegen Ende des XVIII. Jahrhunderts, als die von dem Ansturm der Aufklärung bedrohte Kirche in ihrem Machtbereich den Belagerungszustand verhängte. Fast hatte es den Anschein, als wollte sich die Kirche an den eingeschüchterten und zu Boden gedrückten Einwohnern des römischen Ghettos für die Beschimpfungen rächen, mit denen sie in dem Lande Voltaire's und seiner Gesinnungsgenossen überhäuft wurde, oder als ginge es ihr darum, durch das Herausgreifen von Neophyten aus der Mitte des kleinen Häufleins von „Ungläubigen“ sich für die in der Herde der Gläubigen entstandenen Lücken zu entschädigen.

Beredtes Zeugnis von dieser Gesinnung legt das von Pius VI. im Jahre 1775 erlassene „Edikt über die Juden“ (Editto sopra gli Ebrei) ab, von dem bereits kurz die Rede war (Band VII, § 52) und das nun in seinen eindrucksvollsten Einzelheiten wiedergegeben werden soll. Der Erlaß gehört zu den unmenschlichsten Maßnahmen, die je im Verlaufe der Menschheitsgeschichte ausgeheckt worden sind: die vier- undvierzig Artikel dieser „Ghettoverfassung“ sind bis zum Äußersten mit dem aus den verschiedensten Kanons und Bullen extrahierten Gift des Klerikalismus gesättigt. Schon allein durch Übernachten außerhalb der Ghettomauern konnte sich der Jude eine Leibesstrafe zuziehen. Wohl durften sich die Ghettoinsassen tagsüber zu Geschäftszwecken in der Stadt aufhalten, doch war es ihnen grundsätzlich untersagt, dort in offenen Läden Handel zu treiben. Ausdrücklich verboten war es daneben den Juden, sich, unter welchem Vorwande es auch sei, in den in der Umgegend Roms gelegenen Villenkolonien zu zeigen. Um von den anderen unterschieden werden zu können, mußten sich alle jüdischen Männer und Frauen durch „das Zeichen der gelben Farbe“ kenntlich machen; die Gesetzgeber nahmen es damit so genau, daß

¹⁾ Im Jahre 1732 gab es in Rom rund 12 000 Juden (Band VII, § 52), doch ging diese Zahl ein halbes Jahrhundert später infolge der starken Auswanderung auf etwa 7000 zurück. Fast ebensoviel jüdische Einwohner wiesen die anderen Städte des Kirchenstaates auf (Ancona, Ferrara usw.). In der Venezianischen Republik, in Toscana (Livorno usw.) sowie in dem österreichischen Herrschaftsbereich (Mantua usw.) mochten weitere 25 000 Juden ansässig gewesen sein, so daß die Gesamtzahl der um 1789 in Italien ansässigen Juden auf annähernd 40 000 veranschlagt werden kann.

sie jedem sein Haus ohne die vorschriftsmäßige „Kokarde“ am Hute verlassenden Juden zur Pflicht machten, entblößten Hauptes durch die Straßen zu schreiten. Auf die Übertretung all dieser Vorschriften standen die strengsten, „nach Ermessen“ zu verhängenden Strafen. Verboten war ferner den Juden, an Christen Fleisch und Milch zu verkaufen, ihnen Osterbrot („Azzimelle“, Mazza) anzubieten, sie als Diensthoten anzustellen, namentlich die Dienste von christlichen Armen oder Hebammen in Anspruch zu nehmen, Christen in die Synagogen Einlaß zu gewähren, mit ihnen zu speisen oder an einem Spieltisch zu sitzen, ja sich mit ihnen selbst unter freiem Himmel, geschweige denn in einem Wirtshaus oder in einer Privatwohnung zu unterhalten; im Übertretungsfalle hatten beide Teile Geldbuße und Leibesstrafe zu gewärtigen. Mit besonderer Wachsamkeit wurden vor dem „verderblichen“ Einfluß der Ghettobewohner ihre den katholischen Missionaren ins Garn gegangenen und in dem „Katechumenenhaus“ gleich Häftlingen schmachtenden Stammesgenossen bewahrt: jedem Juden, der es wagen würde, sich an die Katechumenenhäuser oder an die Kirche der Verkündigung Mariä heranzuschleichen, waren Geldbußen bis zu der Höhe von 300 Scudi, die Galeerenstrafe sowie verschiedene „nach Ermessen festzusetzende Leibesstrafen“ angedroht, während für die Aufnahme eines getauften oder aus dem Katechumenen Hause entflohenen Stammesgenossen der „Marterpfahl“ in Aussicht gestellt wurde. Noch härter sollte der Versuch geahndet werden, die Verführten dem Judentum zurückzugewinnen. Aber auch die innersten geistigen Regungen des Juden wurden unter die Fuchtel des Gesetzes gebracht. Ganze acht wutschnaubende Paragraphen richteten sich gegen „die gottlosen talmudischen Codices und sonstige verdammte, abergläubische kabbalistische Werke . . . oder solche, in welchen sich Beleidigungen und Lästerungen gegen die geheiligten Mysterien des christlichen Glaubens befinden“. Die so gekennzeichneten Werke, d. h. das gesamte hebräische Schrifttum mit Ausnahme der Bibel und der Gebetbücher, durften von den Juden weder verwahrt, noch gelesen, noch verkauft oder verschenkt werden. Siebenjährige Kerkerhaft hatte der Jude zu gewärtigen, wenn er es versäumen sollte, ein von ihm neuerworbenes hebräisches Buch der Zensurbehörde (in Rom dem Pater Maestro des apostolischen Hoflagers, an anderen Orten den Bischöfen und Inquisitoren) zur Prüfung vorzulegen. Eine unerhörte Verhöhnung der heiligsten Gefühle bedeutete

das Verbot, den jüdischen Toten öffentlich die letzten Ehren zu erweisen. Untersagt wurde ferner, neue Synagogen zu errichten, ja sogar die alten zu renovieren. An christlichen Feiertagen durften die Ghettabewohner ihre Arbeit nur hinter verschlossenen Türen verrichten. Den Rabbinern wurde es untersagt, eine ihrer Würde entsprechende Sondertracht anzulegen, und zugleich zur Pflicht gemacht, dafür zu sorgen, daß den von den katholischen Missionaren gehaltenen Predigten, „diesem sichersten Mittel zur Bekehrung der Juden“, jüdische Hörer in der vorgeschriebenen Zahl beiwohnten. Die geistlichen Hirten des Judentums sollten mit anderen Worten die von ihnen betreute Herde mit eigener Hand den Wölfen in den Rachen treiben — ein Einfall von raffinierter Grausamkeit, wie er wohl nur den scheinheiligen Predigern der „Religion der Liebe“ in den Sinn kommen konnte. Am 20. April 1775 wurde in Ausführung des päpstlichen Befehls das langatmige Edikt der gesamten Bevölkerung Roms durch Maueranschläge zur Kenntnis gebracht, und die Menge staute sich vor den riesigen, die Artikel der neuen „Judenverfassung“ einprägenden Plakaten.

Dies war das Regime, unter dessen Druck die 7000 Seelen zählende Gemeinde von Rom sowie die übrigen im Kirchenstaat verstreuten jüdischen Gemeinden ihr Dasein fristen mußten. Dupaty, der im Jahre 1783 in Rom weilte, stellte fest, daß die Lage der Juden nirgends so schlimm sei wie in der päpstlichen Residenz: „Es wird immer wieder gefragt: Wann werden sich endlich die Juden zum Christentum bekehren? Ich aber frage: Wann werden sich die Christen zur Duldsamkeit bekehren lassen? Wie lange noch werdet ihr, Christen, euch als Pächter der göttlichen Gerechtigkeit aufspielen?“ Die Fragen waren um so mehr berechtigt, als das schwarze Heer der Mönche durch Verbreitung niederträchtiger judenfeindlicher Flugschriften dem Fanatismus der katholischen Menge unausgesetzt neue Nahrung zuführte. Überfälle auf Juden, oft von Plünderung und Blutvergießen begleitet, namentlich das Werfen von Steinen auf die an den Kirchen vorübergehenden Juden, wurden in Rom zu einer alltäglichen Erscheinung. Eines Tages geschah es, daß einem einäugigen jüdischen Passanten durch einen wohlgezielten Stein auch noch das zweite Auge ausgeschlagen wurde (1789). Besonders hart setzte man den Ghettoinsassen zu, wenn es sich um das Los eines Neubekehrten handelte. Im Frühjahr 1787 hatte sich ein armer römischer

Jude bereit gefunden, die Taufe anzunehmen. In das Asyl für Neu-bekehrte aufgenommen, teilte er mit, daß er im Ghetto zwei ihm verwandte Waisenknaben zurückgelassen hätte. Als es in der Gemeinde ruchbar wurde, daß die päpstlichen Schildknappen den Auftrag erhalten hätten, der Waisen habhaft zu werden und sie der Taufe zuzuführen, beeilten sich die Pflegeeltern der gefährdeten Kinder, diese in ein sicheres Versteck zu bringen. Hierauf nahm die römische Polizei sechzig aufs Geratewohl herausgegriffene jüdische Knaben in Haft und befahl zugleich, die Gemeindeältesten der Tortur zu unterziehen. Nun blieb nichts anderes übrig, als die unglücklichen Opfer auszuliefern, die denn auch ungeachtet des verzweifelden Widerstandes des älteren der beiden Knaben zum Taufbecken gezerzt wurden. Die Gemeinde aber mußte den von ihr unternommenen Rettungsversuch mit einer schweren Kontribution büßen. Die römischen Juden versäumten nicht, von dem Vorfall ihre Stammesgenossen in Berlin und an anderen Orten in Kenntnis zu setzen.

Bereits im Jahre 1786 hatte sich die schwergeprüfte römische Gemeinde an den Papst Pius VI. mit der flehentlichen Bitte um Erleichterung ihres Loses gewandt. In der vom Gemeinderat (Congrega) überreichten Denkschrift waren alle dem Ghetto aufgebürdeten Steuerlasten aufgezählt (unter denen auch die schmähhche „Karnevalssteuer“ und die nicht minder entehrenden Abgaben zugunsten des „Katechumenenhauses“ nicht fehlten), ferner alle die Wirtschaftstätigkeit der Juden einschränkenden Vorschriften sowie die ihnen auch sonst auf Schritt und Tritt zuteil werdenden Demütigungen. Die grenzenlose Verzweiflung der Bittsteller verrät am deutlichsten der folgende naive Appell an die Menschlichkeit desjenigen, der selbst der Urheber des Edikts vom Jahre 1775 war: „Erhebet Euch, o Herr, erhebet Euch in Gnaden, um von Eurem erhabenen Throne einen Blick auf das tief unten liegende Ghetto zu werfen, auf diesen elenden Rest Israels, welches doch Euer Volk ist, das weinend zu Euch fleht und von Eurem Mitleid einen tröstlichen Ausspruch erwartet!“ Pius VI. beschränkte sich denn auch darauf, eine siebengliedrige Sonderkommission zur Nachprüfung der jüdischen Beschwerden einzusetzen, die es mit dem ihr zuteil gewordenen Auftrag so wenig eilig hatte, daß die ehrwürdigen Patres noch im Jahre 1789 mit der Begutachtung der von den Juden überreichten Bittschrift nicht zu Ende waren. Der Ver-

§ 8. Die Länder der sephardisch-ashkenasischen Kultur

zweiflungsschrei des gemarterten Ghettovolkes sollte einige Jahre später von einer anderen Macht erhört werden: von der siegreichen Armee des revolutionären Frankreich, die in Rom einbrach, den Papst vertrieb und auf der Hochburg des kirchlichen Polizeistaates die Fahne der Republik hißte.

Wenig erfreulich, obgleich nicht so trostlos wie im Kirchenstaat, war die Lage der jüdischen Gemeinden auch in den anderen Teilen Italiens. In Venedig, Padua und einer Reihe anderer Städte der Venezianischen Republik bot das Ghetto das uns schon von früher her bekannte Bild (Band VII, § 53). Freier atmeten die Juden unter der Herrschaft der Herzöge von Toscana, unter der die bedeutende Gemeinde von Livorno sowie die von Florenz und mancher anderen Stadt vom Ghetto regime verschont geblieben waren. In Livorno und Florenz wurde den Juden sogar das Recht zuteil, eigene Vertreter in den Stadtrat zu entsenden (1780). In den zum Besitzstand Österreichs gehörenden italienischen Landen wirkten sich bis zu einem gewissen Grade die Kulturreformen Josephs II. aus. So machte die Gemeinde von Triest Anstalten zur Gründung einer Normalschule und setzte sich zu diesem Zwecke mit Mendelssohn und Wessely in Verbindung, der gerade damals seinen beredten Mahnruf zu einer tiefgreifenden Schulreform hatte ergehen lassen (1782—1784).

§ 8. Die Länder der sephardisch-ashkenasischen Kultur (Holland, England, die Türkei)

Als eine Gruppe für sich sind jene Länder zu betrachten, in denen die Sephardim den Grundstock der jüdischen Bevölkerung, den Überbau aber die Ashkenasim bildeten. Es gehören dazu einerseits Holland und England, wo die jüdischen Kolonien im XVII. Jahrhundert von den aus der Pyrenäischen Halbinsel eingewanderten Marranen begründet worden waren, andererseits die Türkei, in der sich ein Zentrum der spanischen Exulanten bereits zu Beginn des XVI. Jahrhunderts gebildet hatte.

Wiewohl die Juden in *Holland* als Bürger dritten Ranges galten (an erster und zweiter Stelle rangierten die Reformierten und Katholiken), hatten sie sich, wie erinnerlich, im wirtschaftlichen Leben des Landes als tatkräftige Förderer des Überseehandels und des inter-

nationalen Kreditgeschäftes einen überaus ansehnlichen Platz erobert (Band VII, § 56). In der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts nahm allerdings mit dem fortschreitenden wirtschaftlichen Niedergang des der englischen Rivalität nicht gewachsenen Landes auch die Prosperität der holländischen Juden ein Ende. Viele Sephardim, die Aktionäre der Ostindischen Kompanie waren, gingen ihres gesamten Vermögens verlustig, so daß die diese Oberschicht von dem aschkenasischen Mittelstand trennende Distanz sich zusehends verringerte. Schon in den siebziger Jahren verzeichneten Isaak de Pinto sowie ein anderer demselben vornehmen Sephardimgeschlechte angehörender Schriftsteller die im Wirtschaftsleben der holländischen Juden eingetretene Krise. Als eine der Hauptursachen dieser Krise galt den freidenkenden Autoren der mit der strengen Beobachtung der Sabbat- und Feiertagsruhe zusammenhängende Verlust an Arbeitszeit, was einen von ihnen sogar zu dem Vorschlag verleitete, zwecks Abkürzung der sich vom Freitagabend bis zum Montag hinziehenden Arbeitspause die Sabbatfeier auf den Sonntag zu verlegen. Solche radikale Vorschläge fanden freilich keinen Anklang, doch war im allgemeinen die neuzeitliche Aufklärung in gewisse Kreise der holländischen Judenheit bereits ziemlich tief eingedrungen: während die Sephardim in steigendem Maße dem Einfluß des französischen Freidenkertums verfielen, ließen sich viele Aschkenasim von den Ideen Mendelssohns und seines Berliner Kreises beeinflussen. Die große Mehrheit der holländischen Juden blieb aber in religiöser wie in politischer Hinsicht noch immer konservativ. So hielten sie auch während des Kampfes der sogenannten „Patrioten“ mit dem Statthalter Wilhelm V. von Oranien (1786—1787) dem angestammten Herrscherhause unverbrüchlich die Treue. Als der Statthalter den Haag fluchtartig verlassen mußte, fand er in Amsterdam im Hause des Benjamin Cohen Zuflucht, und nach der mit Hilfe der preußischen Waffen erfolgten Wiedereinsetzung Wilhelms bekundeten die Juden ihre Freude hierüber durch rege Beteiligung an den zu Ehren des heimgekehrten Herrschers veranstalteten Feierlichkeiten. Hatten sie doch allen Grund, der Regierungspartei den Vorzug vor jenen bürgerlichen „Patrioten“ zu geben, die in Magistraten und Kaufmannsgilden die Rechte der Juden in jeder Weise zu schmälern suchten und auch gesellschaftlich mit ihnen nicht verkehren wollten.

§ 8. Die Länder der sephardisch-ashkenasischen Kultur

Im Vergleich mit der nahezu 40 000 Seelen zählenden¹⁾ jüdischen Kolonie in Holland fiel die Bedeutung ihres vor mehr als einem Jahrhundert nach *England* verpflanzten Ablegers, der 15 000 dort ansässigen Juden, kaum ins Gewicht. Indessen machte sich auf englischem Boden die politische Gärung, insbesondere nach der Aufhebung der Naturalisationsbill vom Jahre 1753 (Band VII, § 50), in viel stärkerem Maße als in den Niederlanden bemerkbar. Die politische Reaktion, auf die diese Aufhebung zurückging, war auch gegen Ende des XVIII. Jahrhunderts noch nicht überwunden. Die Folge war, daß der zwischen der ansehnlichen Rolle der Juden im wirtschaftlichen Leben des Landes und ihrer bürgerlichen Rechtlosigkeit bestehende Kontrast immer schärfer in Erscheinung trat. Die fatale, für alle Bürger verbindliche Eidesformel: „Ich schwöre als ein dem wahren Glauben ergebener Christ“ („Upon the true faith of a Christian“) beraubte die Juden der wertvollsten Bürgerrechte. Zwischen dem Juden und dem Engländer stand die anglikanische Staatskirche, die, wenn auch nicht so angriffslustig und streitbar wie die römisch-katholische, in ihrer passiven Zähigkeit mit nicht geringerem Starrsinn jedem Andersgläubigen, zumal dem Nichtchristen, das Bürgerrecht absprach. Allein die Zugehörigkeit zur herrschenden Kirche, mochte sie auch nur erheuchelt sein, bot eine sichere Garantie gegen die Fährnisse des Lebens. Als im Jahre 1780 infolge von Religionsstreitigkeiten in London Straßenunruhen ausgebrochen waren, beeilten sich denn auch die Juden, in den Fenstern ihrer Häuser Schilder auszuhängen mit der Aufschrift: „Das Haus gehört einem echten Protestanten“. Indessen kam es um diese Zeit immer häufiger auch zu einer viel folgenreicheren Vorspiegelung falscher Tatsachen. Um der heranwachsenden Jugend eine aussichtsreiche Laufbahn und eine gute gesellschaftliche Position zu sichern, entschlossen sich nämlich einige Familienhäupter aus der Mitte der jüdischen Aristokratie, ihre Nachkommenchaft in den Schoß der Staatskirche aufnehmen zu lassen. Viel Unheil stiftete das uns bereits bekannte, von dem Finanzmann Samson Gideon gegebene Beispiel, der bald nach der Aufhebung der Naturalisationsbill alle seine Kinder kurzerhand taufen ließ. Seine Nacheiferer

¹⁾ Im Jahre 1780 wurden in Amsterdam 22 000 und in den übrigen Städten Hollands 9000 Juden ermittelt, woraus sich nach entsprechender Berichtigung des amtlichen Ergebnisses eine der im Text angegebenen nahekommende Zahl ergibt (s. Jewish Encyclopedia IX, 233).

entstammten jedoch samt und sonders der Gemeinde der Sephardim, dem Kreise der reichen Handelsherren und Finanzmänner, wohingegen die auf einer viel tieferen sozialen Stufe stehenden und von der englischen Oberschicht durch eine unüberbrückbare Kluft getrennten Aschkenasim, in denen die nationalen Traditionen mit unverminderter Kraft fortwirkten, eine unvergleichlich größere Widerstandskraft an den Tag legten.

In voller Unversehrtheit vermochte sich die von konservativem Geiste erfüllte Kultur der Sephardim allein in der *Türkei* zu erhalten, diesem ältesten Asyl der spanischen Exulanten. Unter den 100 000 in der europäischen Türkei ansässigen Juden waren nicht weniger als etwa 80 000 spaniolisch sprechende Sephardim. Sie waren es, die nicht allein in den großen Gemeinden von Konstantinopel und Saloniki den Ton angaben, sondern in noch viel höherem Maße in den kleineren Gemeinden von Smyrna und Adrianopel sowie in der des bulgarischen Sofia, des serbischen Belgrad wie auch in der von Serajevo oder Bosna Serai (Band VII, § 59). Wohl besaßen die Aschkenasim und die ursprünglichen jüdischen Bewohner des Landes, die Romanioten, ihre eigenen kleinen Gemeinden mit besonderen Synagogen, doch lag die Gemeindeselbstverwaltung in den Händen von „Parnassim“ und Rabbinern sephardischer Herkunft. Das vom Rabbinismus und Mystizismus beherrschte geistige Leben befand sich in einem Zustand der Stagnation. Von dem frischen Luftzug aus dem Westen blieb das in Schlummer versunkene Reich völlig unberührt.

§ 9. *Die polnischen Kolonien in der Moldau und Walachei und die deutschen in der Schweiz und in Skandinavien*

Gegen Ende des XVIII. Jahrhunderts kommen auf der Balkanhalbinsel in den unter türkischer Oberhoheit stehenden rumänischen Fürstentümern, in der *Moldau* und *Walachei*, neben den alten Siedlungen der Sephardim neue, vorwiegend aus polnischen Aschkenasim sich zusammensetzende Kolonien zur Entstehung (Band VII, § 59). Seit Jahrzehnten von den Fürsten und „Bojaren“ (Grundherren) neben den Armeniern zur Kolonisation der menschenarmen Donauländer herangezogen, gründeten hier die aus dem benachbarten Galizien, vor allem aber aus der Ukraine einwandernden Juden ein ausgedehntes Netz von ansehnlichen Siedlungen. Der Aufbau der jüdischen Bevöl-

kerung in den Donaufürstentümern verriet denn auch rein ukrainisches Gepräge: die Juden verteilten sich auf Stadt und Land und waren vielfach als Pächter der Bojarengüter tätig. Die Gesamtzahl der um diese Zeit in den beiden Fürstentümern ansässigen Juden belief sich auf mindestens 30 000 (die statistischen Angaben für die erste Hälfte des XIX. Jahrhunderts schwanken zwischen 55 000 und 80 000), wobei die Hauptmasse in den Städten und Dörfern der Ukraine am nächsten gelegenen Moldau (Jassy usw.) Unterkunft gefunden hatte, während die Walachei (Bukarest usw.) kaum einige tausend jüdische Einwohner aufwies. Ihre Umgangssprache glich bereits völlig dem in der Ukraine gesprochenen Jiddisch. Die in die Einöden der Moldau verschlagenen Siedler, die sich teils vor der ukrainischen Haidamakenplage, teils vor der durch die österreichischen Experimente in Galizien verursachten Not in Sicherheit gebracht hatten, erwiesen sich für den neu aufgekommenen Chassidismus überaus empfänglich. So sollte denn die Judenheit des künftigen Rumänien sowohl in wirtschaftlicher wie in geistiger Hinsicht zu einem getreuen Ebenbild des jüdischen Podolien und Wolhynien werden, die nach der zweiten Teilung Polens dem Russischen Reiche zugefallen waren (1793). Der unheilverkündende Schatten Rußlands fiel aber an der Schwelle des neuen Zeitalters auch auf die altrumänischen Länder: im Jahre 1789 erstürmten die russischen Truppen nach dem Siege, den sie bei Fokschan und Rymnik über die Türken errungen hatten, in dem zur Moldau gehörenden Bessarabien die Festung Ismail und ließen dort ihren Zorn unterschiedslos an Türken, Armeniern und Juden aus, von denen sie viele teils niedermetzten, teils zu Gefangenen machten.

Kleinere Sonderkolonien der Aschkenasim zweigten sich überdies auch von ihrem in deutschem Boden wurzelnden Hauptstamm ab, und zwar sowohl nach Süden wie nach Norden. In der vorwiegend deutschen *Schweiz*, in der die Juden grundsätzlich nicht geduldet wurden, bestand für sie ein engbegrenzter Ansiedlungsrayon: es waren dies die zwei in der Folgezeit dem Kanton Aargau einverleibten Flecken Endingen und Lengnau. Das Wohnrecht der hierher aus den deutschen und österreichischen Landen sowie aus dem Elsaß zugewanderten Juden gründete sich auf einem besonderen Übereinkommen mit den Ortsbehörden, das alle sechzehn Jahre erneuert werden mußte. Bei den drei zuletzt erfolgten Verlängerungen des geltenden

Vertrages (in den Jahren 1760, 1776 und 1792) wurden den jüdischen Ankömmlingen die folgenden Bedingungen auferlegt: sie sollten sich nicht allzusehr vermehren, wobei Ehen unter Unbemittelten überhaupt verboten wurden; aus dem Auslande stammende Bräute mußten eine Mitgift von mindestens 500 Gulden mitbringen; die Juden durften ferner keine Liegenschaften erwerben und kein unter Zunftzwang stehendes Handwerk ausüben; unbewegliches Gut durften sie nicht einmal als Pfand annehmen; außerdem war es ihnen untersagt, unter einem Dache mit Christen zu wohnen. Solcherart waren die Maßnahmen, die die älteste Republik Europas am Vorabend und in den ersten Jahren der französischen Revolution gegen eine Handvoll Juden (etwa 150 Familien) ergreifen zu müssen glaubte.

Die jüdische Kolonie in *Dänemark* (etwa 3000 Seelen stark) stellte eine Abzweigung der Hamburger Gemeinde dar. Das Hamburg benachbarte holsteinische Altona gehörte im XVIII. Jahrhundert zum Besitzstand Dänemarks, und die jüdischen Gemeinden dieser beiden Städte bildeten, wie erinnerlich, zusammen mit der Gemeinde im Städtchen Wandsbek einen von einem gemeinsamen Oberrabbiner geleiteten Verband (Band VII, § 37). In die dänischen Stammlande hingegen konnten sich die Juden nur schwer Zutritt verschaffen, doch gelang es einigen wohlhabenden jüdischen Kauf- und Fabrikherren auch dort Fuß zu fassen und sogar in der Hauptstadt Kopenhagen eine Kolonie zu begründen. Unter König Christian VII. (1766 bis 1808) begrüßte die Regierung mit aufrichtiger Genugtuung die fortschreitende Verbreitung der Berliner Aufklärung unter den dänischen Juden. Zwei der Mitstreiter Mendelssohns, Herz Wessely und Isaak Euchel, waren mit der Kopenhagener Kolonie auch durch verwandtschaftliche Bande verknüpft. Unter der Einwirkung der neuzeitlichen Bewegung kam es in der hauptstädtischen Gemeinde zu einer Spaltung, und sie zerfiel in die zwei Sondergruppen der Fortschrittler und der Orthodoxen. Trotz des Anbruchs der neuen Zeit waren aber die dänischen Juden von der bürgerlichen Gleichberechtigung noch sehr weit entfernt.

Ein neuer Zweig am Stamme der deutschen Judenheit erblühte im letzten Viertel des XVIII. Jahrhunderts in *Schweden*. Dieses erzprotestantische Land hatte sich schon im XVII. Jahrhundert das Prinzip zu eigen gemacht, zwecks Bewahrung des „reinen protestantischen Glaubens“ vor jüdischem Einfluß keinen einzigen Juden in seinen

§ 9. Die Kolonien der polnischen und deutschen Juden

Herrschaftsbereich einzulassen. Verirrte sich ein Jude nach Stockholm, so verlangte man von ihm nicht mehr und nicht weniger als die Einwilligung in die Taufe nach evangelischem Ritus. Die Heidenangst, die die Schweden vor dem Gespenst des Judentums empfanden, sollte erst dank der Tatkraft des aus Preußen stammenden *Aaron Isaaks* verscheucht werden, der den zivilisierten Wilden die Lehre beibrachte, daß ein Jude keineswegs einem Gottseibeius gleiche. Halb Kaufmann, halb Künstler, in Mecklenburg zugleich als Juwelenhändler und als Münzen- und Siegelgraveur tätig, faßte Aaron Isaaks 1774 den Entschluß, sich in das verbotene Land zu begeben. Mit Empfehlungsschreiben der mecklenburgischen Behörden ausgerüstet, stellte er sich, in Stockholm angelangt, einigen einflußreichen Würdenträgern vor. Er wurde freundlich aufgenommen, erhielt jedoch den Bescheid, daß ihm das Wohnrecht nur vom König bewilligt werden könne. Nach vielen Anstrengungen gelang es Isaaks, auch die Gunst des Königs Gustav III. zu gewinnen, der ihm die Erlaubnis erteilte, sich in Stockholm als Graveur und Juwelier niederzulassen, und zwar mitsamt seinen in Mecklenburg zurückgebliebenen Angehörigen. Als die Neuigkeit durch die Zeitungen der weiteren Öffentlichkeit bekannt geworden war, geriet jedoch das Volk in Erregung. Keiner von den Neuankömmlingen konnte sich auf der Straße zeigen, ohne sich Belästigungen und Beschimpfungen auszusetzen. Es fehlte sogar nicht an Schmähschriften gegen den König, der es gewagt habe, durch die Zulassung von Juden „das Land zu verunreinigen“. Indessen fand sich die Menge mit der Neuerung bald ab, so daß der König seinen Günstling ermächtigen konnte, einige weitere von diesem empfohlene jüdische Familien aus Deutschland zu berufen. So entstand in der Hauptstadt Schwedens eine kleine Gemeinde mit einer in einem Privathause eingerichteten Betstube und einem eigenen Friedhof. Der Magistrat von Stockholm versuchte freilich, die ihm bedrohlich scheinende Handelskonkurrenz der Neuankömmlinge zu unterbinden und brachte zu diesem Zwecke ein Reglement in Vorschlag, demzufolge die Juden verpflichtet werden sollten, in einem Sonderviertel zu hausen, ein gelbes Band am Hute zu tragen, keinerlei Handwerk auszuüben und sich lediglich auf den Trödelhandel zu beschränken; die Regierung lehnte jedoch dieses mittelalterliche Statut rundweg ab und beauftragte das Kommerzkollegium mit der Ausarbeitung eines neuen Entwurfes. Im Jahre 1782 wurde schließlich ein Generalreglement

veröffentlicht, welches die Rechte der Juden in Schweden in folgender Weise umgrenzte: es wurde ihnen gestattet, ungehindert die Andacht zu verrichten, jedoch unter Verzicht auf Zeremonien, „die zur Erregung der christlichen Bevölkerung führen könnten“; jüdische Gemeinden mit Rabbinat und Synagogen durften lediglich in drei Städten bestehen: in Stockholm, Göteborg und Norrköping. Juden aus dem Auslande sollte das Niederlassungsrecht erst nach Feststellung ihres materiellen Wohlstandes eingeräumt werden. Kapitalkräftigen Juden, die über ausreichende Mittel verfügten, um sich als Großhändler oder Fabrikanten in der noch in den Anfängen steckenden schwedischen Industrie betätigen zu können, zeigte die Regierung überhaupt großes Entgegenkommen, während der jüdische Kleinhandel sowie das Kleingewerbe gegen mannigfache Beschränkungen zu kämpfen hatten. Der Begründer der jüdischen Kolonie in Schweden und ihr offizieller Vertreter Aaron Isaaks war unermüdlich bestrebt, die Härten des geltenden Reglements nach Möglichkeit zu mildern, was ihm dank seinen Verbindungen mit dem Hofe nicht selten auch gelang. Während des Krieges gegen Rußland (1788) belieferte er das in Finnland stationierte Schwedenheer, wie er denn überhaupt das uneingeschränkte Vertrauen Gustavs III. genoß. Isaak starb im Jahre 1803, als die jüdische Gemeinde von Stockholm bereits 69 „privilegierte“ Familien zählte. Nachhaltige Spuren hinterließ das Reglement von 1782 in der Gesetzgebung des ursprünglich schwedischen *Finnland*, das selbst nach seiner Angliederung an das Russische Reich nur mit Widerwillen ein geringes Häuflein von Juden in seinen Grenzen duldete.

§ 10. Die außereuropäischen Länder: die Alte und die Neue Welt

Die Judenheit des muselmanischen Orients, die, nach allerdings recht vagen Schätzungen, etwa eine halbe Million Seelen zählte, setzte sich zum überwiegenden Teil aus Sephardim und den Nachkommen der autochthonen jüdischen Bewohner dieser Gebiete zusammen. Namentlich waren es die der Türkei botmäßigen Länder: Syrien und Mesopotamien in Asien sowie Ägypten in Afrika, in denen die Sephardim den Ausschlag gaben, und nur in Palästina machten ihnen die in immer steigendem Maße aus Europa zuströmenden Aschkenasim den Vorrang streitig. Im nordafrikanischen Maghreb: in Tripolitaniën, Algerien, Tunis und Marokko bildeten die Sephardim die wohl-

habende Schicht der jüdischen Gemeinden, während die autochthonen arabischen Juden (die sogenannten „Mustaraber“) dem Proletariat angehörten. In Persien kam dagegen mehr der Stamm der in Mittelasien alteingesessenen Juden zur Geltung, die auch in Turkestan, in der Bucharei und in Kaukasien verstreut lebten. Das Los dieser elenden Überreste des einstigen orientalischen Zentrums der Judenheit ist uns bereits bekannt (Band VII, § 60). Die jüdische Bevölkerung war hier dem doppelten Druck des muselmanischen Fanatismus und des orientalischen Despotismus ausgesetzt. Jede der Provinzen hatte ihr eigenes System der Rechtlosigkeit und Willkür. Bald sogen die Satrapen die Bevölkerung auf „friedliche“ Weise aus, indem sie die Reichen ihres Überflusses und die Armen der letzten Habe beraubten, bald wieder brachen sie in die Judenviertel ein, um sie mit bewaffneter Hand zu verwüsten. Die eingeschüchterten und entmutigten Gemeinden suchten sich in den verschiedenen Satrapien der jeweils außerhalb des Ghettos herrschenden Ordnung anzupassen, indem sie sich zugleich bemühten, ihr dumpfes Leid hinter seinen dicken Mauern zu verbergen.

In dem unter türkischer Herrschaft zu einer einzigen Trümmerstätte gewordenen Palästina sind es die Nekropolen, die Totenburgen, um die sich die Tausende der im Lande ansässigen jüdischen Familien scharen, gleichsam die Ehrenwache der geheiligten Gräber bildend und von aus dem Abendlande zufließenden frommen Spenden ihr Dasein fristend. Jerusalem, Hebron, Safed und Tiberias stellen die Tetrarchieen des gottesfürchtigen Bettlertums dar. Einstmals führten hier allein der Rabbinismus und die asketische Kabbala das Zepher; gegen Ende des XVIII. Jahrhunderts dringt jedoch in diese düsteren Ghattowinkel die lebenskräftigere Mystik der Chassidim aus der neuen Schule des Bescht, die namentlich in Tiberias und in Hebron größere Zentren bildet. Dies war die „Reform“, zu der allein sich das dunkle, traumverlorene Reich emporzuschwingen vermochte . . .

Ringsherum aber, durch die schier endlosen Gebiete Syriens, Mesopotamiens, Ägyptens und der Berberei, zieht sich eine lange Kette jüdischer Siedlungen hin: stumme Zeugen großer geschichtlicher Umwälzungen und einer verschollenen Zivilisation. Die Sturzflut von Barbarei, Gewaltherrschaft und Fanatismus, die sich über dieses ganze Mittelmeergebiet ergossen hatte, verwandelte die Geburtsstätte

der jüdischen Kultur wie der gesamten Weltgesittung in eine öde Wüste. An der Schwelle des sturmbelegten XIX. Jahrhunderts ist der Orient noch immer in tiefen Schlaf versunken. Erst um die Wende dieses Jahrhunderts sollte der Widerhall der europäischen Umwälzungen auch hier vernehmbar werden und an den uralten Grabstätten die frohe Botschaft des wiedererwachenden Lebens verkünden.

Während das altersgraue asiatische Mutterland Europas noch in seinem Dauerschlaf verharrte, betrat der jugendliche Sproß des europäischen Kontinents, das unabhängig gewordene *Amerika*, die Bahn eines neuen politischen Lebens. Der elterlichen Vormundschaft entwachsen, beeilte es sich, die alten Familienvorurteile abzuschütteln und sich in den Dienst der Freiheit und Gleichheit zu stellen. Im Jahre 1776, zweiundzwanzig Jahre nachdem den Juden in England das Naturalisationsrecht verweigert worden war, proklamierten die englischen Kolonisten in Amerika in ihrer „Unabhängigkeitserklärung“ das Prinzip der Gleichheit aller Bürger in der im Aufbau begriffenen Republik der Vereinigten Staaten (Band VII, § 51). Es war dies ein politischer Akt, der den Juden zum ersten Mal seit Menschengedenken die Gleichberechtigung gewährte. Zwar kam die neue Verfassung fürs erste nur wenigen Tausenden von Juden zugute (die überseeische Republik zählte um jene Zeit alles in allem etwa 5000 jüdische Einwohner, kaum mehr als das ganze übrige Amerika), doch ging von ihr eine um so weiter reichende moralische Wirkung aus: schon dreizehn Jahre später sollte sie zum Vorbild für die Vorkämpfer der Emanzipation in der revolutionären Nationalversammlung zu Paris werden.

II. Die Hauptprozesse der neuesten Geschichte

§ 11. *Emanzipation und Reaktion*

Die neueste, durch die Jahreszahlen 1789 und 1914: den Ausbruch der großen französischen Revolution einerseits und den Weltkrieg sowie die jüngsten Revolutionen andererseits begrenzte Periode in der Geschichte der europäischen Judenheit ist durch zwei parallel laufende Reihen von Prozessen bestimmt. In der politischen Geschichte des Volkes lösen einander wechselweise die bürgerliche *Emanzipation* (oder wenigstens der Kampf um sie) und die allgemein politische oder speziell antijüdische *Reaktion* ab; in der Kulturgeschichte entspricht dem teils die Alternation, teils die Rivalität von *Assimilation* und *nationaler Bewegung*. Beide Prozeßreihen erscheinen aber in der Kette der Ereignisse des XIX. und der ersten Jahre des XX. Jahrhunderts vielfach auch miteinander durch einen Kausalnexus verbunden, der der Dynamik dieser ganzen Periode den Charakter einer durchsichtigen und in gesetzmäßigen Bahnen verlaufenden historischen Evolution verleiht.

Die Verwendung des Terminus „Emanzipation“ für die auf gesetzlichem Wege durchgeführte Gleichstellung der Juden mit allen anderen Staatsbürgern stammt, ebenso wie die Sache selbst, erst aus neuester Zeit. Unter der Herrschaft des alten Systems, als die Juden allenthalben nicht als eine in sich geschlossene Gruppe von Bürgern, sondern als eine fremde, außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft stehende Kaste galten, der der Staat bestenfalls eine gewisse Anzahl von Konzessionen oder „Privilegien“ zuzugestehen pflegte, konnte wohl von einzelnen Rechten, jedoch nicht von dem Rechte als solchem, von

der bürgerlichen Gleichheit die Rede sein. Zu einer politischen Tatsache konnte die „Emanzipation“ erst mit der Entstehung des modernen, den alten Stände- und Polizeistaat ablösenden Rechtsstaates werden. Für Frankreich brach diese Zeit mit dem Jahre 1789, für die meisten Länder Westeuropas mit dem Jahre 1848 an, für Rußland aber erst im XX. Jahrhundert¹⁾. Ebenso jedoch wie die neue konstitutionelle Ordnung in den verschiedenen Ländern erst nach und nach Fuß zu fassen vermochte, mußte in der Regel auch der Prozeß der Emanzipation eine ganze Reihe aufeinanderfolgender Stadien durchlaufen. Anfänglich, bei der Errichtung der Grundlagen des modernen Rechtsstaates, war die Emanzipation der Juden in dem in die Grundgesetze aufgenommenen Prinzip der bürgerlichen Gleichheit nur implicite enthalten (so in der französischen „Deklaration der Menschenrechte“ und in den einleitenden Artikeln der anderen europäischen Verfassungen). Die allgemeingehaltenen Formulierungen des Prinzips der bürgerlichen Gleichheit erwiesen sich indessen für die gesetzliche Anerkennung der jüdischen Gleichberechtigung als durchaus unzureichend. Schon bei der Geburt der bürgerlichen Freiheit, unmittelbar nach der Veröffentlichung der Deklaration der Menschenrechte, wurden Stimmen laut, daß die grundsätzlich anerkannte Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz sich keineswegs auch auf die Juden erstrecke. Der sich überall regende Protest veranlaßte die Parlamente, die jüdische Frage zum Gegenstand spezieller Erörterungen zu machen (in der französischen Nationalversammlung während der Jahre 1789—1791, in den Parlamenten Deutschlands und Österreichs im Jahre 1848 und den folgenden), was zur Folge hatte, daß die Gleichberechtigung der Juden nach längerem Hin und Her in aller Form zur Gesetzesnorm erhoben wurde, und zwar aus der unabwiesbaren Erkenntnis heraus, daß die Entrechtung einer ganzen Bevölkerungsschicht mit der neu gegründeten Staatsordnung in keiner Weise vereinbar sei. Aber auch nachdem die jüdische Gleichberechtigung ausdrücklich anerkannt worden war, war sie von zwei Seiten

1) Abseits von dem kontinentalen Emanzipationssystem steht England, dessen politische Entwicklung von den Revolutionen der neuesten Zeit unberührt blieb. Die Emanzipation der Juden vollzog sich hier auf dem Wege einer allmählich fortschreitenden Evolution und hatte überdies ihrer Form nach einen religiösen Anstrich, wodurch sie in eine Linie mit der 1829 erfolgten Emanzipation der englischen Katholiken zu stehen kam, mit der sie übrigens zum Teil auch genetisch zusammenhing.

her schwerster Bedrohung ausgesetzt: bald war es die auf die Revolution folgende Reaktion, die zusammen mit den eben erst eingeführten Grundgesetzen auch alle den Regierungen abgetrotzten Freiheiten zunichte machte, bald wieder die christliche Bevölkerung, die sich der praktischen Durchführung der jüdischen Gleichberechtigung in den Weg stellte. Ohne daß in diesem zweiten Falle im Gegensatz zum ersten die Gleichberechtigung de jure aufgehoben worden wäre, wurde ihre Verwirklichung de facto in jeder Weise gehemmt. Während jedoch die *politische* Reaktion in der Regel nur kurzlebig war, so daß die aufgehobenen Verfassungen, sei es in vollem oder in geschmäler-tem Umfang, bald wieder in Kraft gesetzt wurden, zeichnete sich die *soziale* Reaktion, der Widerstand, den die christliche Umwelt der Verwirklichung der gesetzlich bereits sanktionierten Emanzipation ent-gegensetzte, durch viel größere Zähigkeit aus. Nicht selten trat diese Reaktion in der Form eines wohlorganisierten Kampfes in Erschei-nung (der Antisemitismus im Westen), der sich obendrein hie und da nicht allein gegen die bereits zu Recht bestehende Emanzipation, sondern sogar schon gegen den von den Juden verfochtenen An-spruch auf Recht und Freiheit richtete (so in Deutschland vor 1848 und später in Rußland).

Eine wichtige Rolle in all diesen liberalen und reaktionären Be-wegungen spielte der *ökonomische* Faktor. Hand in Hand mit den politischen Umwälzungen in Europa gingen tiefgreifende Änderun-gen in seiner wirtschaftlichen Verfassung. Das Jahrhundert der Dampfmaschine und der Elektrizität, der neuen Wege und Mittel des Verkehrs, all der großartigen technischen Errungenschaften erwei-terte die Warenproduktion und die Absatzmärkte ins Ungemessene, rief den Weltkapitalismus ins Leben, um zugleich die Klassenkämpfe auf die Spitze zu treiben. Für die mit der Ausübung von Vermittler-funktionen von jeher vertrauten jüdischen Volksmassen und nament-lich für die kapitalkräftigeren unter den Juden eröffnete sich ein weites Betätigungsfeld. Daneben ward den Juden durch die bürger-liche Emanzipation eine Reihe von ehemals unzugänglichen Berufen erschlossen, etwa der des Advokaten, des Arztes, des Ingenieurs, des Journalisten und zum Teil auch die Beamtenlaufbahn. Gleichzeitig mit der Erweiterung des Bereiches der Wirtschaftstätigkeit der Juden vergrößerte sich aber auch die Fläche der Reibungen zwischen ihnen und der umgebenden Bevölkerung, und die den Judenhaß stets hoch-

züchtende Konkurrenz verschärfte sich zusehends. Hierauf ist wohl in erster Linie jene „soziale Reaktion“ zurückzuführen, die die im Fortschreiten begriffene politische Emanzipation immer wieder zum Stillstand brachte. Dieser Brotneid eben im Zusammenhang mit dem Umstand, daß die Juden je weiter, desto tiefer in die nationale Kultur der umgebenden Völker eindringen, löste in Westeuropa gegen Ende des XIX. Jahrhunderts eine neue Sturzwelle des Antisemitismus aus; in dem in seiner Staats- und Wirtschaftsverfassung weit zurückgebliebenen östlichen Europa nahm hingegen der Kampf gegen das Judentum gar häufig mittelalterliche Formen an. Den nach Millionen zählenden jüdischen Volksmassen Rußlands wurden um diese Zeit abwechselnd die Leiden der Sklaverei und die Erschütterungen des Freiheitskampfes, das Ungemach des Zeitalters der Kreuzzüge und die Erregungen der Revolutionszeit zuteil. Zu Beginn des XX. Jahrhunderts waren hier zwei Freiheitsbewegungen herangereift, eine nationale und eine sozial-revolutionäre, die getrennt dem gleichen Ziele zustrebten: nicht allein der politischen, sondern auch der nationalen und sozial-ökonomischen Gleichstellung des jüdischen Volkes innerhalb der großen Völkergemeinschaft.

All diese Umwälzungen vollzogen sich im Laufe von nur hundertfünfundzwanzig Jahren (1789—1914), eines Zeitraums, der an den Größenverhältnissen der jüdischen Geschichte gemessen, zwar kurz ist, an Intensität der ihm innewohnenden dynamischen Kraft aber jede der vorhergehenden Perioden weit übertrifft. Die sprunghaften Schwankungen dieser Spannkraft nötigen den Geschichtsschreiber, diese jüngste Periode in die folgenden Teilabschnitte weiter zu zerlegen, die sich im großen und ganzen mit den in sich abgeschlossenen Epochen der politischen Geschichte des modernen Europa decken:

1. *Das Zeitalter der ersten Emanzipation* (1789—1815), die zugleich als die französische bezeichnet werden kann, die Zeitspanne nämlich, in deren Verlauf die französischen Juden der Gleichberechtigung teilhaftig wurden, während andere Staaten unter dem Einfluß der siegreichen Republik und des Napoleonischen Kaiserreiches entweder die Gleichheit aller Staatsbürger proklamierten oder zur Verbesserung der bürgerlichen Lage der Juden Teilreformen durchführten (so Holland, einzelne italienische und deutsche Länder und in den ersten Regierungsjahren Alexanders I. bis zu einem gewissen Grade auch Rußland).

2. *Das Zeitalter der ersten Reaktion*, und zwar der allgemein europäischen (1815—1848), in dessen Verlauf die eben erst emanzipierten oder mit Teilreformen bedachten Juden allenthalben, mit Ausnahme von Frankreich und Holland, erneut teilweiser oder völliger Entrechtung anheimfielen.

3. *Das Zeitalter der zweiten Emanzipation* (1848—1881), die als die deutsch-österreichische zu bezeichnen ist, in dessen Verlauf die Einführung des konstitutionellen Regimes in den Ländern deutscher Kultur die rechtliche, wenn auch nicht immer die faktische Gleichberechtigung der Juden in diesen Ländern nach sich zog, während gleichzeitig auch in Rußland die „Epoche der großen Reformen“ unter den dichten jüdischen Massen den Drang zur Emanzipation wachrief.

4. *Das Zeitalter der zweiten Reaktion*, der antisemitischen (1881 bis 1914), in dessen Verlauf der gesellschaftliche Antisemitismus in Westeuropa zu einer Macht erwuchs, die nicht selten die Verwirklichung der politischen Gleichberechtigung der Juden hintertrieb, wobei zugleich der Judenhaß des reaktionären Rußland den Kern des jüdischen Volkes einem Regime der Unterjochung und der blutigsten Verfolgungen preisgab.

§ 12. Assimilation und nationale Bewegung

In engstem Zusammenhang mit den von außen her einwirkenden Prozessen der Emanzipation und Reaktion stehen die inneren Prozesse der Assimilation einerseits und der Vertiefung des nationalen Bewußtseins andererseits. Unter *Assimilation* ist entweder das von jedem persönlichen Willensentschluß unabhängige Aufgehen des Juden in der ihn umgebenden fremden Kulturwelt zu verstehen, oder aber seine formelle Lossagung von der angestammten Nationalität, soweit sich diese nicht mit der rein religiösen Sphäre deckt, und der bewußte Anschluß an die in dem einen oder anderen Lande herrschende Nation. Diesem Denationalisierungsprozeß liegen zwei heterogene Impulse zugrunde: ein *Humanitäts-* und ein *Utilitäts-*Trieb. Der erstere stellt keineswegs ein Novum in der jüdischen Geschichte dar. In den verschiedensten Epochen erlangte in gewissen Schichten der Judenheit unter dem Einfluß weltbewegender Kulturströmungen die zentrifugale Kraft das Übergewicht über die zentripetale, und die

Anziehungskraft der „allmenschlichen“ Kultur der Umwelt überwog den urwüchsigen Hang zur nationalen Kultur. So in Palästina in den Epochen der Vorherrschaft der phönizischen und sodann der assyrobabylonischen Kultur, in der vorderasiatischen Diaspora und in der Ägyptens (Alexandrien) zur Zeit der Vorherrschaft der griechisch-römischen Kultur und schließlich im Zeitalter der arabischen Renaissance im Morgenlande und auf der Pyrenäischen Halbinsel. Am mächtigsten trat aber diese Kulturkrise in jüngster Zeit in Erscheinung. Nach einer langen Reihe von Jahrhunderten völliger Abgeschlossenheit geriet die westliche Judenheit in den Bann der europäischen Aufklärungsbewegung des XVIII. Jahrhunderts und der diesem eigenen weltbürgerlichen Ideologie. Die Epoche Mendelssohns und der französischen Revolution ließ in den höheren Kreisen der jüdischen Gesellschaft eine Zentrifugalkraft von nie dagewesener Intensität zur Entstehung kommen. Das Losungswort hieß fortan: vom Nationalen zum Allmenschlichen! Es setzte ein Prozeß des Hineinwachsens der Juden in die sogenannte europäische Kultur ein. Da jedoch in Wirklichkeit die Kultur Europas durchaus nicht homogen war, sondern in den verschiedensten nationalen Farben schillerte und sich bald als französische, bald als deutsche oder englische gab, so eigneten sich auch die verschiedenen Teile des jüdischen Volkes in jedem Lande eine andere nationale Kultur an, indem sie sich den Franzosen, den Deutschen usw. anglichen. Die weltbürgerlichen Bestrebungen arteten so unter der Hand in einen Verzicht auf die jüdische Nationalität zugunsten des jeweils vorherrschenden fremden Volkstums aus.

Wäre nun diese angesichts der anomalen Lage des jüdischen Volkes in der Diaspora nur natürliche zentrifugale Bewegung ihrem eigenen Schicksal überlassen geblieben, so wäre sie im Laufe der Zeit durch die nicht minder natürliche Gegenwirkung ihrer Rivalin, der zentripetalen Kraft, wieder aufgehoben worden, und der verderbliche Prozeß der Assimilation hätte an dem gesunden Kern des Volkes und dem ihm innewohnenden Hang zum angestammten Volkstum eine unübersteigliche Schranke gefunden. Allein den im Humanitätsgeist wurzelnden Motiven der Assimilation sollten sich ganz andere Motive utilitaristischer Art hinzugesellen. Die Assimilation gewann nämlich die Bedeutung eines Schlachtrufes im Kampfe um die Emanzipation. Deren christliche Widersacher machten mit allem Nachdruck geltend, daß den Angehörigen einer Sondergruppe mit nationalem Gepräge

das Vollbürgerrecht unmöglich zuerkannt werden könne. Immer aufs neue wurde im XIX. Jahrhundert das schon von Abbé Maury in der französischen Nationalversammlung 1789 vorgebrachte Argument wiederholt: „Das Wort ‚Jude‘ bezeichnet nicht eine Sekte, sondern eine Nation (unten, § 14). Hierauf pflegten die Verfechter der Emanzipation mit dem in der gleichen Versammlung geprägten Ausspruch des liberalen Clermont-Tonnerre zu erwidern: „Den Juden als Nation ist allerdings alles zu verweigern, den Juden als Menschen aber ist alles zu gewähren“. Nach langwierigen Kämpfen behielten überall die Parteigänger der Emanzipation die Oberhand: man billigte den Juden das Vollbürgerrecht unter der Voraussetzung zu, daß sie inmitten der vorherrschenden Nation wohl eine besondere Religionsgemeinschaft, jedoch keine nationale Sondergruppe bildeten. Als Napoleon I. schon einige Jahre nach dem Inkrafttreten des Emanzipationserlasses von 1791 in Zweifel darüber geriet, wie sich die Juden selbst zu dieser Frage stellten, ließ er in Paris eine Versammlung von jüdischen Vertretern aus dem ganzen Kaiserreiche zusammentreten und preßte ihnen unter Androhung der Entziehung der bürgerlichen Rechte die Feststellung ab, daß „die Juden nun keine Nation¹⁾ mehr bilden“ („Aujourd'hui que les juifs ne forment plus une nation et qu'ils ont l'avantage d'être incorporés dans la grande nation“ . . .). Das Pariser „Synhedrion“ (1807) sah sich vor das Dilemma gestellt: entweder das Judentum nicht nur als Religionsgemeinschaft, sondern auch als Nation zu kennzeichnen und dadurch mit einem einzigen Federstrich auf alle Wohltaten der sich auf das ganze Napoleonische Reich erstreckenden bürgerlichen Freiheit zu verzichten, oder aber sich von der eigenen Nationalität loszusagen und die einzelnen Bruchteile des jüdischen Volkes als Bestandteile der herrschenden fremden Nationen auszugeben, um dadurch den Juden den Genuß der Gleichberechtigung zu sichern²⁾. Die Nützlichkeits-

1) Es ist allerdings nicht außer acht zu lassen, daß unter dem Worte „Nation“ damals, namentlich in Frankreich, vor allem ein Staats- oder zumindest ein Territorialvolk verstanden wurde. Die Verleugnung der jüdischen Nationalität in diesem spezifischen Sinne schien daher nichts als die Feststellung einer Tatsache zu sein, und diese Doppelsinnigkeit des Ausdrucks war es eben, die denjenigen, denen die Judenheit in erster Linie als geistige Nation galt, die Möglichkeit gab, das in Frage stehende nationale Merkmal leichten Herzens zu negieren.

2) Alle Parlamente im Zeitalter der ersten Emanzipation, in denen die jüdische Frage zur Verhandlung stand, machten die Gleichberechtigung der Juden von ihrem Verzicht auf das „Sonderprivileg“ der Gemeindeautonomie sowie auf alle besonderen

wägungen gaben den Ausschlag, und der Akt der Lossagung ward vollzogen.

Gar viele konnten übrigens die Lossagungsurkunde sowohl im eigenen Namen, wie auch in dem der Gleichgesinnten mit durchaus gutem Gewissen unterzeichnen, denn die Zahl der Assimilierten war bereits damals im Westen recht beträchtlich und nahm mit jedem Jahr weiter zu. Die fortschreitende Assimilation kam unter anderem in dem Verzicht der deutschen und der im Elsaß ansässigen französischen Juden auf ihre Volkssprache zum Ausdruck, für den nicht zuletzt die Propaganda der Mendelssohnschen Schule und insbesondere die deutsche Bibelübersetzung vorgearbeitet hatte; die Aneignung der Landessprache bahnte aber wiederum den Weg für die Germanisierung bzw. Gallisierung der Familie und Schule. Die heranwachsende Jugend wurde schon durch die ihr zuteil werdende Erziehung dem Judentum entfremdet. Die Generation der Töchter Mendelssohns, der Henriette Herz und Rahel Levin, dieser Größen des „Berliner Salons“, sodann die eines Börne und Heine und weiter eines Marx und Lassalle bezeichnen die Stufen einer immer tiefer dringenden kulturellen *Revolution*. Allerdings finden diese Generationen ihr Gegenstück in denen eines Friedländer und Jacobson, eines Rießer und Geiger, der Urheber der jüdischen *Reform* — doch was wußten diese Reformatoren im Namen ihres Volkes zu verkünden? Sie vermochten lediglich die Parole des Pariser Synhedrions zu wiederholen: Der Nationalität nach gehören wir den uns umgebenden Völkern an, denn es gibt keine jüdische Nation, sondern nur sich zur jüdischen Religion bekennende Deutsche, Franzosen oder Engländer. In diesen zumeist mitten im tobenden Kampfe um die Emanzipation abgegebenen Erklärungen war das Motiv der Humanität so sehr mit dem der Utilität verwoben, daß kaum noch zu unterscheiden ist, wo das eine endet und das andere anfängt. Auch dann, wenn die Streiter

national-kulturellen Institutionen mit Ausnahme der religiösen abhängig. Diese Forderung wurde bereits im Emanzipationsdekret von 1791 in Frankreich formuliert (unten, § 17), sodann von den Verfechtern der Gleichberechtigung in Holland erhoben (stieß jedoch hierbei auf den Widerstand der an der altehrwürdigen Autonomie hängenden konservativen Führer der Amsterdamer Gemeinde; unten, § 24), und auch von den Gesetzgebern des napoleonischen Zeitalters in Italien (unten, § 25). Für den Verlust der weitgehenden Autonomie der früheren Zeit wurden die Gemeinden von Staats wegen durch ein minderwertiges Ersatzmittel, das napoleonische Konsistorialsystem, entschädigt.

für die Emanzipation keineswegs so fest davon überzeugt waren, daß die Judenheit als Nation tatsächlich nicht mehr existiere, konnten sie sich der gebieterischen Stimme nicht entziehen, die ihnen zuflüsterte: So müßt ihr reden, wenn ihr die bürgerliche Gleichberechtigung erkämpfen wollt. Allerdings trat hierbei, mitunter nur zu durchsichtig, die „pia fraus“ zutage . . . Noch war in den Geistern der Gedanke nicht herangereift, daß auch eine staatenlose und selbst eines geschlossenen Siedlungsgebietes entbehrende Nation zugleich mit dem Anspruch auf das Vollbürgerrecht den auf bestimmte national-kulturelle Sonderrechte erheben dürfe. In der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts stand eben in der politischen Geschichte Europas die nationale Frage noch nicht auf der Tagesordnung: in den Vordergrund des Interesses sollte sie erst später, nach jenen nationalen Freiheitsbewegungen treten, die auf das Jahr 1848 folgten.

Eine Zeitlang konnte es scheinen, daß das XIX. Jahrhundert gleichsam die Summe der jüdischen Geschichte ziehe, daß die uralte Nation, die sich achtzehn Jahrhunderte lang gegen die verheerendsten Stürme der Weltgeschichte behauptet hatte, nun gegen den alles zermalmenden Ungestüm des XIX. Jahrhunderts nicht mehr aufzukommen vermöge, daß sie gebrochen sei, sich selbst aufgegeben und zu einer religiösen Sekte degradiert habe, deren Bestandteile zu Bruchstücken anderer Nationen geworden seien. Es hatte den Anschein, als ob die „bona fides“ der einen und die „pia fraus“ der anderen, wie sie in den Deklarationen der nationalen Selbstverleugnung zum Ausdruck gekommen waren, oder genauer: das Gemengsel aus diesen beiden Elementen auch bei der fremden Umwelt Anklang gefunden hätte, und daß die im Westen einsetzende Kulturkrise unabwendbar auch auf den Osten Europas übergreifen würde. Just in diesem Augenblick kam es aber zu einer Krise der Krise. Die zweite Reaktion, die in den letzten Jahrzehnten des XIX. Jahrhunderts den Rassen-Antisemitismus heraufbeschwor, brachte den um sich greifenden Prozeß der nationalen Zersetzung mit einem Schlage zum Stillstand. Die Antisemiten aller Länder erklärten den Juden, die ihre Emanzipation mit der nationalen Abtrünnigkeit erkaufte hatten, mit größter Bestimmtheit: Wir sind weit davon entfernt, an euren Abfall zu glauben, und ungeachtet all eurer Anstrengungen, euch unserem Wesen anzugleichen, bleibt ihr uns wesensfremd, denn ihr seid nicht nur Andersgläubige, sondern auch Andersstämmige. Daneben war es das tragische Los der

Judenheit Rußlands, das bei vielen der auf Abwege Geratenen das nationale Bewußtsein von innen heraus neu belebte.

Seit dem kulturellen Umschwung, der sich in der Epoche Mendelssohns und der französischen Revolution vollzogen hatte, waren die Wege der westlichen und der östlichen Judenheit weit auseinandergegangen. Durch die früher von den deutschen und polnischen Juden gemeinsam ausgeübte, auf der gleichen staatsbürgerlichen und nationalen Abgeschlossenheit beruhende Hegemonie ging nunmehr ein tiefer Riß: während die deutschen Juden die alte Grundlage verwarfen und den Weg der europäischen Aufklärung und Assimilation beschritten, hielten die polnischen Juden, die inzwischen zu russischen oder österreichischen Untertanen geworden waren, an ihrer Eigenart unentwegt fest und ließen sich von den neuzeitlichen kulturellen Strömungen kaum beeinflussen. Wohl drangen diese westlichen Strömungen auch nach dem Osten vor, um hier nicht anders als im Westen den Weg für die Aufklärung und den Kampf um die Emanzipation freizulegen, zugleich aber auch für die Assimilation mitsamt ihren Begleiterscheinungen (1860—1880); ehe jedoch die hereingebrochene Kulturkrise sich in den Tiefen der jüdischen Welt auswirken konnte, setzte die allrussische Reaktion der achtziger Jahre mit den sie kennzeichnenden mittelalterlichen Judenverfolgungen ein. Der östliche Kern der Judenheit sah sich diesen Schicksalsschlägen zu einer Zeit ausgesetzt, als in der großen Masse des Volkes der uralte Quell der nationalen Energie noch lange nicht versiegt war, während sich zugleich in der gebildeten Oberschicht eine neue soziale Energie zu akkumulieren begann, die den Antrieb zu einem aktiven Ringen um die Freiheit gab. Das Nebeneinander dieser beiden Elemente hatte zur Folge, daß der Kampf ums Dasein hier in viel komplizierteren Formen als im Westen verlief: in denen eines *nationalen Freiheitskampfes* einerseits und einer *sozial-revolutionären* Bewegung andererseits.

Von der neuen Volksbewegung zweigten sich drei Sonderrichtungen ab: die eine erstrebte den Zusammenschluß der zerstreuten Judenheit oder wenigstens eines Teiles der Weltdiaspora auf einem besonderen *Territorium* zwecks Reorganisation des Volkslebens auf dem festen Boden der Autonomie (Zionismus, Territorialismus); die andere Richtung, der ein solcher Zusammenschluß in einem für die Gesamtnation bedeutsamen Ausmaß unrealisierbar zu sein schien, setzte sich demgegenüber die nationalkulturelle Wiedergeburt des jüdischen Vol-

kes in der *Diaspora* zum Ziel, eine Wiedergeburt, die in jedem der Diasporaländer durch die gleichzeitige Er kämpfung der bürgerlichen wie der nationalen Rechte gesichert werden sollte (Autonomisten, Verfechter der nationalen Minderheitsrechte des jüdischen Volkes); die dritte Richtung endlich vereinigte in verschiedenen Kombinationen das nationale Prinzip mit dem sozialistischen (die jüdischen sozialistischen Parteien). Die Vertreter aller dieser Richtungen stimmten aber darin überein, daß die in der ganzen Welt zerstreuten Juden nicht etwa als Bestandteile der fremden nationalen Organismen, sondern als Teiglieder einer und derselben jüdischen Nation um ihre Freiheit zu ringen hätten. Feste politische Formen gewannen diese Bestrebungen namentlich während der russischen Revolution von 1905, als die Mehrzahl der jüdischen Parteien den Kampf um die Emanzipation unter weithin sichtbarer nationaler Flagge führte. Wäre die allrussische Freiheitsbewegung nicht in verhängnisvoller Weise zusammengebrochen, so hätte sie schon damals ein Zeitalter der „dritten Emanzipation“, der russischen, eingeleitet, der nicht etwa als Nationalrussen verummte Juden, sondern Millionen russischer Bürger *jüdischer Nationalität* teilhaftig geworden wären. Die fatale Verkettung der Ereignisse brachte es aber mit sich, daß dieses dritte Emanzipationszeitalter erst mit der russischen Märzrevolution von 1917 anbrach, deren gesamte Errungenschaften jedoch bald wieder durch den in Rußland wütenden Bürgerkrieg zunichte gemacht werden sollten.

Die innere Krise hatte sich indessen schon lange vor Ausbruch des Weltkrieges vollzogen. Die kulturelle Einwirkung des jüdischen Westens auf den Osten hatte gegen Ende der zur Behandlung stehenden Geschichtsperiode der direkt entgegengesetzten Einwirkung des Ostens auf den Westen Platz gemacht. Die Assimilationsströmung tritt den Vorrang nach und nach an die moderne Form der nationalen Bewegung ab, die für das XX. Jahrhundert ebenso bezeichnend zu werden verspricht, wie es jene für das XIX. gewesen war.

Das Zeitalter der ersten Emanzipation

(1789—1815)

Erstes Kapitel

Die Emanzipation der Juden in Frankreich in der Zeit der Revolution und des Kaiserreiches

§ 13. *Der Kampf um die Gleichberechtigung auf dem Boden der Deklaration der Bürgerrechte*

In dem historischen Frühjahr 1789, als in der Hauptstadt Frankreichs die Generalstaaten zusammengetreten waren, um sich kurz darauf zur konstituierenden Nationalversammlung auszurufen, begann sich in den französischen Juden der Gedanke zu regen, daß die hochgehende Freiheitswelle auch sie aus dem Abgrund der Rechtlosigkeit emporzutragen vermöge. Von der Gemeinschaft der Bürger ferngehalten, konnten sich die jüdischen Massen an der der Einberufung der Volksvertreter vorangehenden politischen Agitation nicht beteiligen, wie sie auch nicht wahlberechtigt waren und keine Möglichkeit hatten, ihre Wünsche in unmittelbar an die Volksvertretung gerichteten „Eingaben“ (cahiers) zum Ausdruck zu bringen. Aktiv durfte sich an den allgemeinen Wahlen nur eine kleine Gruppe naturalisierter Juden, die in Südfrankreich ansässigen „Portugesen“ oder Sephardim beteiligen; aus ihrer Mitte wurden in Bordeaux auch einige Wahlmänner ernannt, von denen einem nur wenige Stimmen fehlten, um zum Abgeordneten gewählt zu werden (David Gradis). Die jüdischen Gemeinden in den nördlichen Provinzen rüsteten sich aber auf ihre eigene Weise zum Kampf ums Recht. Die Einleitung dieser Kampfmaßnahmen war nicht zuletzt ein Gebot der Notwehr, da in vielen Bezirken des jüdischen „Ansiedlungsrayons“, in Elsaß und Lothringen, die den zwei höheren Ständen angehörenden Wähler ihren Deputierten judenfeindliche Instruktionen mit auf den Weg gaben. So sprach die Geistlichkeit der Sprengel Kolmar und Schlettstadt den Wunsch aus, daß in

jeder jüdischen Familie zwecks Vermeidung einer „übermäßigen Vermehrung dieses Stammes“ nur der älteste Sohn das Recht haben solle, eine Ehe einzugehen; der dortige Adel sprach sich sogar dahin aus, daß schon allein die Existenz der Juden ein „öffentliches Übel“ bedeute. Die Stadt Straßburg bestand auf ihrem altverbrieften „Privileg“, keine Juden in ihren Mauern dulden zu müssen. Die antijüdischen Tendenzen der Geistlichkeit und des Adels kamen nicht selten auch in den den Vertretern des dritten Standes mitgegebenen Instruktionen zum Ausdruck. Wohl wurden die Deputierten von Paris und einigen anderen kulturell höher stehenden Zentren (Metz) dazu aufgefordert, „auf die Lage der Juden Rücksicht zu nehmen“ und sich für deren Gleichberechtigung einzusetzen, doch ging im größten Teil des Elsaß selbst der dritte Stand auf eine weitere Verschärfung der Unterdrückungsmaßnahmen aus: auf die Unterbindung des Wachstums der jüdischen Bevölkerung, auf die Einschränkung ihrer Gewerbefreiheit, insbesondere des Kreditgeschäfts, ja sogar auf die gänzliche Auflösung mancher jüdischen Gemeinde. Wovon die Elsässer am Vorabend der Revolution träumten, war, kurz gesagt, eine erweiterte Ausgabe des drakonischen Reglements vom Jahre 1784 (Band VII, § 47).

Gegen all diese Bestrebungen traten nun die Führer der elsässischen und lothringischen Judenheit entschlossen in die Schranken. Nach wiederholten Vorstellungen gelang es dem „Generalsyndikus“ der elsässischen Juden *Cerf Beer* (Cerfberr), die Regierung Neckers dazu zu bewegen, den jüdischen Gemeinden im Elsaß, in Lothringen und den „Drei Bistümern“ („Trois Evêchés“, d. i. in Metz und seinem Bezirk) die Genehmigung zur Wahl von Bevollmächtigten zu erteilen, welche Beschwerden und Wünsche enthaltende Denkschriften (*mémoires des doléances et vœux*) an die Regierung weiterleiten sollten. Es geschah dies im April 1789, und im Mai sowie Anfang Juni, als bereits die Generalstaaten tagten, fanden in den jüdischen Gemeinden die Wahlen von Vertrauensmännern statt, die ihrerseits je zwei Abgeordnete aus den drei genannten Provinzen zur Entsendung nach Paris wählten. In einer gemeinsamen Beratung der in der Hauptstadt eingetroffenen Deputierten wurden die ihnen mitgegebenen Petitionen oder „*mémoires des doléances*“ zu einer zusammenfassenden Denkschrift vereinigt und diese dem Justizminister zwecks Bericht-

§ 13. Die Deklaration der Bürgerrechte

erstattung an den König überreicht. Die vorgetragenen Wünsche liefen lediglich auf eine Milderung der schlimmsten Auswüchse der jüdischen Rechtlosigkeit hinaus, da die Abgeordneten von einer einschneidenden Änderung des bestehenden Regimes nicht einmal zu träumen wagten. Die schon im Sommer des ersten Revolutionsjahres eintretenden und eine neue politische Ära ankündigenden Ereignisse sollten indessen auch der jüdischen Frage eine ganz neue Wendung geben.

Die Julitage des Jahres 1789 brachten den Juden zugleich Freude und Leid. Die Juden von Paris waren einerseits Zeugen der Erstürmung der Bastille, der Demütigung des Despotismus und des Triumphes des Volkes; Menschen, die noch gestern vor jedem Polizeibeamten gezittert hatten, der jeden dieser „Rechtlosen“ zur Stadt hinausjagen konnte, waren über Nacht wie umgewandelt, und eine Gruppe von Pariser Juden trat sogar in die Reihen der Freiheitsarmee, in die Nationalgarde, ein, wie dies auch in Bordeaux der Fall war. Andererseits trafen aber um die gleiche Zeit (Ende Juli) besorgniserregende Nachrichten aus dem Elsaß ein: im Zusammenhang mit der dort ausgebrochenen Bauernbewegung kam es auf dem flachen Lande zur Zerstörung und Plünderung der jüdischen Häuser. In ihrer Erbitterung über die Jahrhunderte währende Willkürherrschaft der weltlichen und geistlichen Feudalherren gaben die Bauern die Schlösser und Gutshöfe der Verheerung und den Flammen preis, verfuhrten aber in gleicher Weise auch mit den Wohnstätten der Juden, wobei sie es namentlich auf die Vernichtung der Schuldverschreibungen und der Handelsbücher ihrer Gläubiger abgesehen hatten. So wurden nach dem Worte eines Geschichtsschreibers die vom Adel gedemütigten Juden zu Leidensgenossen ihrer Unterjocher. Über 1000 Juden flüchteten, Haus und Hof im Stiche lassend, aus dem Lande und suchten in den benachbarten Ortschaften der Schweiz, vor allem in Basel, Zuflucht.

Der Verzweiflungsschrei der elsässischen Opfer drang bis in die Hallen der Nationalversammlung. Ein vom Freiheitsdrang beseelter Geistlicher, dem die Befreiung der Juden gleichsam zur Lebensaufgabe geworden war, beeilte sich, zugunsten der Verfolgten ein kräftiges Wort einzulegen. Es war dies der zum Volksvertreter gewählte Abbé Grégoire, der eben erst seine beredte, bereits vor der

Revolution abgefaßte Apologie des Judentums veröffentlicht hatte¹⁾. Er war gerade im Begriff, sich in der Versammlung für die Gleichberechtigung der Juden einzusetzen, als die Kunde von den Judenhetzen im Elsaß ihn dazu zwang, die Forderung laut werden zu lassen, daß den Entrechteten wenigstens die Unantastbarkeit von Leben und Besitz gewährleistet werde. Die Versammlung hörte zwar die Ausführungen des tief bewegten Geistlichen voll Teilnahme an, ging jedoch hierauf unvermittelt zur Tagesordnung über (Sitzung vom 3. August). Wie hätte sie sich auch bei Begebenheiten aufhalten können, die ihr nur eine Einzelepisode der um sich greifenden Agrarbewegung zu sein schienen, und noch dazu in einem Augenblick, da sie unmittelbar vor der radikalen Lösung eines Jahrhunderte alten Problems: vor der Abschaffung aller Adelsprivilegien und der Aufhebung der Leibeigenschaft stand. Von der mächtigen Volksbewegung gegen die Feudalherrschaft mitgerissen, faßte die Nationalversammlung, noch ehe der Tag um war, in der denkwürdigen Nacht zum 4. August den Beschluß, die ganze auf dem Frondienst sich aufbauende Wirtschaftsverfassung von Grund aus zu zerstören.

Zum ersten Mal wurde die jüdische Frage in der Nationalversammlung anläßlich der Beratung über die einzelnen Artikel der „Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte“ angeschnitten. Am 22. August stand nämlich der Punkt über die „Duldsamkeit“ zur Debatte, und zwar in der folgenden, von dem Deputierten Castellane vorgeschlagenen Formulierung: „Niemandem sollen seiner religiösen Überzeugungen wegen Beschränkungen auferlegt werden“. Bei dieser Gelegenheit wollten die konservativ gesinnten Deputierten die katholische Religion als die vorherrschende anerkannt wissen, wobei sie freilich den Andersgläubigen hochherzigerweise „Duldsamkeit“ verhießen. Da bestieg der vor Zorn bebende *Mirabeau* die Rednertribüne: „Vorherrschende Religion!“ rief er aus. „Möge doch dieses Tyrannenwort aus unserer Gesetzgebung ganz verschwinden! Denn lasset ihr einmal diesen Ausdruck auf dem Gebiete der Religion gelten, so müßt

¹⁾ Am Schluß seiner 1789 in Metz erschienenen, von der Metzger Gesellschaft für Wissenschaften und Künste preisgekrönten Schrift: „Essai sur la régénération des juifs“ (oben, § 6) ist eine Approbation des Schriftführers dieser Gesellschaft abgedruckt, die mit dem 20. Januar 1789 datiert ist; hieraus ist zu entnehmen, daß die Publikation im Augenblick des Zusammentritts der Generalstaaten oder spätestens in dem ihrer Umbildung zur Nationalversammlung erfolgt war und somit die Beeinflussung der Volksvertretung bezweckte.

§ 13. Die Deklaration der Bürgerrechte

ihr ihn auch auf allen anderen Gebieten gelten lassen: neben einem vorherrschenden Kultus werdet ihr eine vorherrschende Philosophie, vorherrschende Systeme haben. Nicht doch! Herrschen soll allein die Gerechtigkeit; das höchste Prinzip ist das Recht der Persönlichkeit, ihm muß sich alles unterordnen“ . . . Dem Donnerschleuderer der Konstituante sekundierte der protestantische Pastor *Rabaud Saint Etienne*, dessen Rede über die Rechte der Protestanten in die folgenden Worte ausklang: „Für die französischen Protestanten, für alle Nichtkatholiken in unserem Königreiche fordere ich, was ihr für euch selbst beansprucht: Freiheit, gleiches Recht! Ich fordere dies auch für jenes vom Boden Asiens losgerissene und nun schon achtzehn Jahrhunderte umherirrende, verfolgte und gehetzte Volk, das sich unsere Sitten und Bräuche angeeignet haben würde, wenn nur unsere Gesetzgebung ihm Zutritt in unsere Mitte gewährt hätte. Wir haben kein Recht, diesem Volk seine sittlichen Mängel zum Vorwurf zu machen, denn sie sind nichts als die Folge unserer eigenen Barbarei, eine Folge jener erniedrigenden Lage, zu der wir es ungerechterweise selbst verdammt haben“. Nach langwierigen Debatten wurde der zehnte, die Gewissensfreiheit betreffende Punkt der „Deklaration“ schließlich in der folgenden Formulierung angenommen: „Niemandem sollen wegen seiner Überzeugungen, selbst wegen der religiösen, Beschränkungen auferlegt werden, insofern ihre Äußerung die gesetzlich festgelegte soziale Ordnung nicht verletzt“. Wären nach Annahme dieses Artikels alle sich aus ihm ergebenden praktischen Konsequenzen gezogen worden, so hätte die Frage der jüdischen Gleichberechtigung ohne weiteres eine positive Lösung gefunden. Die Nationalversammlung unterließ es jedoch, diesen Schritt zu tun. Statt dessen trat sie in die Erörterung der folgenden Artikel der Deklaration der Menschenrechte ein, um sodann an die Ausarbeitung der Grundprinzipien der Verfassung zu schreiten. Es kam hinzu, daß das in den Sitzungssaal immer wieder dringende Getöse des Revolutionssturmes die Volksvertreter wider ihren Willen sogar von viel wichtigeren Fragen als der jüdischen ablenkte. So war dieser noch ein langer, dornenvoller Weg beschieden.

Die Veröffentlichung der Deklaration der Menschenrechte und die ersten in der Nationalversammlung gefallenen judenfreundlichen Worte lösten bei den führenden Männern der französischen Judenheit eine freudige Erregung aus. Nun brauchten sie sich in der schon

früher in Aussicht genommenen Politik der Beeinflussung des Parlaments von außen her, durch Petitionen und Deputationen, keine Zurückhaltung mehr aufzuerlegen. Schon am 26. August wurde der Nationalversammlung eine Adresse der Pariser Juden unterbreitet, welche vornehmlich von Vertretern der Sephardimgemeinde unterzeichnet war. Ihre Begeisterung für die von der Nationalversammlung vollbrachten „Großtaten der Gerechtigkeit“ bekundend und der Hoffnung Ausdruck gebend, daß diese Taten auch auf das Los der jüdischen Bevölkerung zurückwirken würden, sprachen die Urheber der Petition zugleich die Bitte aus, die Versammlung möge in ihren Dekreten des jüdischen Volkes besondere Erwähnung tun („faire une mention particulière“) und „seinen bürgerlichen Rechten die Weihe erteilen, damit keinerlei Zweifel mehr in dieser Hinsicht bestehen und der von alters her ausgeübte Druck niemandem als Rechtfertigung weiterer Unterdrückung dienen könne“. Einige Tage später ging der Nationalversammlung eine ähnlich lautende Adresse auch von jenen „vereinigten jüdischen Deputationen“ aus dem Elsaß und aus Lothringen zu, die sich früher, unmittelbar nach Einberufung der Generalstaaten, auf die bescheidene Bitte um Milderung des jüdischen Loses beschränken zu müssen glaubten. Jetzt schlugen auch sie einen entschiedeneren Ton an. Die Revolution — so ließen sie sich vernehmen — hat die Rechte des Menschen und Bürgers proklamiert; soll nun diese Wohltat uns Juden allein vorenthalten bleiben? Noch immer werden wir verfolgt, und sogar in jüngster Zeit, „als die Volkswut Opfer heischte“, wandte sie sich gegen uns, denn das Volk glaubt und, solange die jüdische Gleichberechtigung nicht feierlich proklamiert wird, wird es auch bei dem Glauben bleiben, daß die Juden vogelfrei seien. — Trotz ihrer Übereinstimmung im Grundton, gingen indessen die beiden Petitionen, deren eine von den bevorrechteten Juden der Hauptstadt, die andere aber von den breiten Massen des „Ansiedlungsrayons“ ausging, in einem sehr wesentlichen Punkte bezeichnenderweise weit auseinander. Während nämlich die die Gleichberechtigung fordernden Pariser Juden sich bereit erklärten, „um des öffentlichen Wohles willen und zu eigenem Nutz und Frommen auf das zuerkannte Privileg, gewählte, von der Regierung bestätigte Vorsteher an der Spitze zu haben“, kurz, auf die jüdische Gemeinde-selbstverwaltung zu verzichten, sprachen die Elsässer in ihrer Adresse die inständige Bitte aus, ihnen ihre „Synagoge (Gemeinde), Rabbiner

und Syndici“ zu erhalten wie überhaupt die Gemeindeselbstverwaltung, ohne die das innerjüdische Leben der Zerrüttung anheimfallen würde, unangetastet zu lassen. So zögerten die vom Nährboden ihres Volkstums losgerissenen oberen Kreise der Judenheit nicht, in der bloßen Erwartung der Gleichberechtigung ihre Kulturautonomie preiszugeben, wohingegen es den kompakten Massen des Volkes durchaus fern lag, das gleiche Recht durch irgendwelche erniedrigende Zugeständnisse erkaufen zu wollen . . . In der Sitzung vom 3. September wurden diese Petitionen nebst manchen anderen jüdischen Vorstellungen der Nationalversammlung vorgelegt, und der Abbé Grégoire meldete sich zum Wort, um die vorgetragenen Bitten zu begründen; die durch die laufenden Geschäfte in Anspruch genommene Versammlung beschloß jedoch, die Petitionen zur Prüfung an eine besondere Kommission zu verweisen.

Mittlerweile nahmen die Judenverfolgungen im Elsaß und in Lothringen ihren Fortgang, und die Klagen der durch die Agrarbewegung an den Ruin gebrachten jüdischen Familien wollten nicht verstummen. An manchen Orten rissen die Aufständischen die Dächer von den jüdischen Häusern, beschossen die Synagogen und drohten, ein fürchterliches Blutbad anzurichten. Die königlichen Truppen nahmen die Juden nur zögernd in Schutz. Am 28. September beantragten die Deputierten Grégoire und *Clermont-Tonnerre* eine Unterbrechung der Verhandlungen zwecks Beschlußfassung über die gegen die Judenhetzen zu ergreifenden Maßnahmen. „Es naht das jüdische Versöhnungsfest (Jom-Kippur) heran — so erklärte *Clermont-Tonnerre* — und die Andachtsversammlungen in den Synagogen werden schutzlos der Volkswut ausgeliefert sein; es steht zu befürchten, daß die Gotteshäuser der Juden zu Gottesäckern werden würden“. Die beiden Deputierten verlangten daher, daß die elsässischen Behörden unverzüglich an ihre Pflicht gemahnt würden. Nachdem nun die Versammlung ihre Entrüstung über die im Elsaß verübten Untaten zum Ausdruck gebracht hatte, beauftragte sie denn auch ihren Vorsitzenden, die elsässischen Verwaltungsbehörden ohne Säumen in einem Rundschreiben dazu aufzufordern, außerordentliche Maßnahmen zum Schutze der Juden zu ergreifen, und zugleich beim König vorstellig zu werden, daß er diese Aufforderung „durch die ganze Macht seiner Autorität“ unterstütze.

Am Abend des 14. Oktober, einige Tage, nachdem die Versamm-

lung, dem König folgend, ihren Sitz von Versailles nach Paris verlegt hatte, kam es vor dem versammelten Parlament zu einer feierlichen Szene. Der Abbé Grégoire meldete, daß eine Deputation der elsässischen und lothringischen Juden schon längere Zeit darauf warte, sich der Versammlung vorstellen zu dürfen, und bat, sie nun endlich zu empfangen. Dem Antrag wurde entsprochen: die jüdischen Vertreter betraten den Saal und nahmen den üblichen Platz vor der Schranke ein. An der Spitze der Deputation stand der bekannte jüdische Wortführer und Landsmann des Abbé Grégoire, *Berr-Isaak Berr* aus Nancy. Mit einer vor innerer Erregung bebenden Stimme richtete Berr an die Versammlung die folgende Ansprache: „Meine Herren! Im Namen des Ewigen Schöpfers aller Wahrheit und Gerechtigkeit, im Namen des Gottes, der allen Menschen die gleichen Rechte zuteil werden ließ, um ihnen auch die gleichen Pflichten aufzuerlegen, im Namen der viele Jahrhunderte lang durch die schmähhliche Behandlung, welcher die Nachkommen des ältesten der Völker fast überall preisgegeben sind, verletzten Menschlichkeit, beschwören wir euch: wendet eure Aufmerksamkeit unserem bejammernswerten Los zu! Allerorten verfolgt, allerorten erniedrigt und dennoch stets demutsvoll und gefügig, von allen Völkern, statt mit der verdienten Duldsamkeit und mit Mitleid, mit Haß und Verachtung behandelt, erlauben sich die von uns vertretenen Juden die Hoffnung zu hegen, daß ihr trotz der euch beschäftigenden wichtigen Aufgaben auch ihre Klagen nicht unbeachtet lassen und ihre schüchternen Erklärungen, mit denen sie sich aus der Tiefe ihrer Erniedrigung an euch zu wenden wagen, mit einigem Interesse anhören werdet. Wir wollen, verehrte Herren, eure Zeit durch die eingehende Begründung der Einzelheiten und der Gerechtigkeit unserer Forderungen keineswegs mißbrauchen: dies alles ist in den Denkschriften dargelegt, die wir die Ehre haben, euch zu unterbreiten. Von euch hängt es ab, uns in eine weniger trostlose Lage zu bringen als die, zu der wir bisher verdammt waren. Möge endlich der schmähhliche Vorhang, der uns so lange von der Welt trennte, in Stücke gerissen werden! Mögen die Menschen in uns ihre Brüder erkennen! Möge die göttliche Liebe zum Nächsten, die euch so sehr am Herzen liegt, sich auch auf uns erstrecken! Es erfolge eine radikale Reform aller jener schändlichen Institutionen, durch die wir geknechtet sind, und möge diese Reform, um die wir uns bislang vergeblich bemüht haben und um die wir euch nun tränenden Auges anflehen,

möge sie das Werk eurer Wohltätigkeit, eurer Hände Werk sein!“

Die Ansprache des Vertreters der Juden wurde von der Versammlung mit größter Aufmerksamkeit angehört. Viele waren tief gerührt. Die Repräsentanten des französischen Volkes sahen sich den Sendboten einer Jahrhunderte lang verfolgten Nation gegenüber, die alle auf ihrem historischen Wege erlittene Unbill zu vergessen gelobten und um Gerechtigkeit flehten, um brüderliches Einvernehmen, um Überwindung der Jahrtausende währenden Feindschaft . . . Als Berr mit seiner Ansprache zu Ende war, erhob sich der Präsident der Versammlung, Freteau, von seinem Sitz und wandte sich an die jüdische Deputation mit den Worten: „Die von euch zur Unterstützung eurer Forderungen vorgetragenen erhabenen Motive gestatten es der Versammlung nicht, euch ohne Teilnahme anzuhören. Sie wird eure Bitte zur Kenntnis nehmen und sich glücklich schätzen, wenn es ihr gelingen sollte, euren Brüdern ein ruhiges und ungetrübtes Dasein zu sichern. Von dieser unserer Erklärung könnt ihr schon jetzt euren Auftraggebern Mitteilung machen“. Die Worte des Vorsitzenden wurden von der Versammlung mit lautem Applaus aufgenommen. Zum Zeichen besonderen Wohlwollens wurde den jüdischen Deputierten auf Antrag Grégoires die ehrenvolle Erlaubnis erteilt, der Sitzung bis zum Schluß beizuwohnen.

Um die gleiche Zeit veröffentlichte der unermüdliche Grégoire in Form einer Flugschrift jene Rede zugunsten der Juden, die er infolge der im September beschlossenen Vertagung der Debatte über die jüdischen Petitionen nicht mehr Gelegenheit gefunden hatte, mündlich vorzutragen. Seine Apologie schließt mit dem an die Volksvertreter gerichteten pathetischen Ausruf: „Fünzigtausend Franzosen sind heute als Sklaven erwacht; von eurem guten Willen hängt es ab, daß sie sich als freie Bürger wieder zur Ruhe begeben!“¹⁾.

¹⁾ Die Flugschrift trägt den Titel: „Motion en faveur des juifs“ und stellt im wesentlichen einen Auszug aus der oben erwähnten ausführlicheren Abhandlung Grégoires „Über die Wiedergeburt der Juden“ dar. Neu sind nur die am Anfang und am Ende beigegebenen Nachrichten über das jüngste Entwicklungsstadium der jüdischen Frage, die Widerlegung der judenfeindlichen Ausführungen, die in den von Deputierten aus dem Elsaß mitgebrachten Instruktionen enthalten waren, und schließlich der Entwurf eines Dekrets über die Aufhebung aller für die „Protektion“ erhobenen Steuern sowie der für die Juden geltenden Beschränkungen des Niederlassungsrechts, des Erwerbes von Immobilien, der Gewerbefreiheit und insbesondere des Rechts, sich mit Ackerbau zu befassen.

§ 14. *Die Debatten über das aktive Bürgerrecht*

Das eindrucksvolle Erlebnis des 14. Oktober versetzte die französischen Juden für eine Zeitlang in eine gehobene Stimmung. Sie gaben sich dem Glauben hin, daß der Appell an die Brüderlichkeit, der aus den Tiefen ihrer Seele gedrungen war, in den Herzen derjenigen, die eben erst die erhabenen Gebote der „Deklaration der Menschenrechte“ verkündet hatten, vollen Anklang gefunden habe. Zukunftsfroh wie sie waren, wollten sie nicht daran zweifeln, daß die freundliche Erwiderung des Präsidenten Freteau die Stimmung der gesamten Nationalversammlung widerspiegelte und daß diese sich auch wirklich „glücklich“ preisen würde, den Juden ein ruhiges und ungetrübtes Dasein sichern zu können. Indessen sollten diese Illusionen gar bald an der harten Wirklichkeit zerschellen. Als nämlich die jüdische Frage von den Höhen der allgemeinen Prinzipien auf den Boden der Praxis hinabglitt, stellte sich heraus, daß die Lösung dieser Frage bei weitem nicht allen Mitgliedern der Versammlung als eine unabweisbare Konsequenz aus der Deklaration der Rechte erschien. Es wurde klar, daß die Mitglieder der konservativen Partei der „Schwarzen“ („les Noires“) sich der Aufhebung der jüdischen Rechtlosigkeit aufs entschiedenste widersetzen würden, daß es den von jahrhundertealten Vorurteilen beherrschten Ständen des Adels und der Geistlichkeit innerlich unmöglich war, Menschen, die man gleich Parias zu behandeln gewohnt war, als ebenbürtig anzuerkennen, und daß obendrein viele Vertreter des dritten Standes an der Beschränkung der Rechte der Juden auch noch unmittelbar interessiert waren.

Erneut kam die jüdische Frage auf die Tagesordnung der Nationalversammlung am 21. Dezember 1789, als die Voraussetzungen des „aktiven Bürgerrechts“ zur Verhandlung standen, d. h. des Rechts, Verwaltungs- und Kommunalbeamte zu wählen sowie als solche gewählt zu werden. Die Liberalen beantragten nämlich, daß dieses Recht auch den Nichtkatholiken zuerkannt werde, wobei sie vor allem die Protestanten im Auge hatten. Um nun den Vorschlag ins Lächerliche zu ziehen, erhoben die schwer beunruhigten Konservativen ihrerseits die Forderung, daß die Frage zusammen mit einer anderen behandelt werde: mit der des Wahlrechts der Angehörigen der als gemein geltenden Berufe der Komödianten und Scharfrichter. Daraufhin beeilte sich der liberale Abgeordnete Clermont-Tonnerre die folgende all-

gemein gehaltene Formel in Vorschlag zu bringen: „Die Nationalversammlung beschließt, daß ein den Voraussetzungen der Wählbarkeit genügender aktiver Bürger wegen des von ihm ausgeübten Berufes oder wegen seines Glaubensbekenntnisses weder aus der Wahlliste gestrichen noch des Rechts beraubt werden darf, öffentliche Ämter zu bekleiden“. Nunmehr tauchte die Frage auf, ob das vorgeschlagene Gesetz auch auf die Juden Anwendung finden solle. Sofort meldete sich einer der elsässischen Deputierten zum Wort, der geschworene Judenfeind *Reubell*. „Ich denke von den Juden ganz so — sagte er — wie sie selbst von sich denken: es liegt ihnen fern, sich als Bürger zu betrachten. In diesem Sinne eben lasse ich auch die Formel des Clermont-Tonnerre gelten, denn schon allein dadurch, daß er den Ausdruck ‚aktiver Bürger‘ gebraucht, schließt er die Juden von der Wirkung des beantragten Gesetzes aus“. Diese Herausforderung veranlaßte Clermont-Tonnerre zu der Feststellung, daß er selbstverständlich auch die Juden, soweit sie den formalen Voraussetzungen des Gesetzes entsprächen, zu den aktiven Bürgern zähle. Hierauf bemächtigte sich der Versammlung eine große Unruhe, die Leidenschaften stiegen auf den Siedepunkt und die Debatten mußten bis zur nächsten Sitzung vertagt werden.

Tags darauf wurde es offensichtlich, daß das Hauptinteresse der Versammlung nicht etwa der Protestantenfrage galt, deren positive Lösung von vornherein feststand, und noch weniger dem plumpen Schachzug, der sich angeblich gegen die Schauspieler und Henkersknechte richtete, sondern allein dem Streit um die politischen Rechte der Juden. Stellte doch diese Frage für die beiden sich befehdenden Parteien, für die fortschrittliche wie für die reaktionäre, gleichsam einen Prüfstein dar. Am 23. Dezember hallte denn auch der Sitzungssaal der Nationalversammlung von so leidenschaftlichen Debatten wider, wie sie selbst dieses sturmbevegte Parlament nur selten zu verzeichnen hatte. Der seinen Vorschlag aufs neue begründende Clermont-Tonnerre widmete den größten Teil seiner eingehenden Ausführungen der jüdischen Frage: „Indem ihr — so sprach er — in der Deklaration der Menschenrechte erklärt habt, daß niemandem selbst seiner religiösen Überzeugungen wegen Beschränkungen auferlegt werden dürften, habt ihr euch bereits festgelegt. Denn hieße es nicht die Bürger erheblich einschränken, wenn man sie allein um ihrer Überzeugungen willen ihres wertvollsten Rechtes (des Wahlrechtes) berauben

wollte? Das Gesetz darf das Glaubensbekenntnis des Menschen nicht antasten, es hat keine Macht über seine Seele; die Macht des Gesetzes erstreckt sich lediglich auf die Handlungen des Menschen, die es, soweit sie der Gesellschaft nicht abträglich sind, auch in Schutz nehmen muß. Gottes Wille war es, daß die Menschen in bezug auf die allgemein sittlichen Wahrheiten eines Sinnes seien und uns überließ Er es, mit der Sittlichkeit übereinstimmende Gesetze zu schaffen; die Gesetze der Dogmatik aber und den Bereich des Gewissens behielt Er sich selber vor. So lasset denn dem Gewissen seine Freiheit! Möge keine Art des gen Himmel gerichteten Gefühls und Gedankens als ein Verbrechen erachtet werden, das von der Gesellschaft durch Entziehung öffentlicher Rechte bestraft werden darf! Oder aber — führet eine nationale Religion ein, bewaffnet sie mit einem Schwert und reißt eure Deklaration der Rechte in Stücke! . . . Jedes Glaubensbekenntnis hat nur das eine zu bezeugen: seine moralische Vollwertigkeit. Gäbe es eine Religion, die etwa Diebstahl oder Brandstiftung zur Vorschrift machen würde, so müßte man freilich ihren Bekennern nicht nur das Wahlrecht versagen, sondern sie kurzerhand aus dem Lande weisen. Doch läßt sich dies vom Judentum am wenigsten behaupten. Den Juden wird so manches vorgeworfen. Die schwerwiegendsten dieser Vorwürfe entbehren jedoch jeglicher Grundlage, und der Rest betrifft nur geringfügige Übertretungen. Es heißt, die Juden seien Wucherer . . . Wie sollten indessen Menschen, deren einziger Besitz flüssiges Geld ist, anders bestehen, als indem sie ihre Barschaft in Umsatz bringen, und etwas anderes zu besitzen habt ihr ihnen ja nie gestattet . . . Den Juden als Nation ist alles zu verweigern, den Juden als Menschen aber ist alles zu gewähren. Sie sollen Bürger werden. Nun behauptet man, sie selbst wollten keine Bürger sein; mögen sie es nur ausdrücklich erklären — dann sollen sie des Landes verwiesen werden, denn es darf keine Nation in der Nation geben . . . In ihrer Petition bringen sie aber gerade die Forderung zum Ausdruck, daß man sie als Bürger betrachte, und dem Gesetze liegt es ob, ihnen diese Würde, die allein ein Vorurteil ihnen vorenthalten konnte, endlich zuzugestehen“.

Die Ausführungen des Clermont-Tonnerre riefen den *Abbé Maury* auf den Plan, den hervorragendsten Redner des rechten Flügels, einen Mann „von scharfem Verstand, jedoch von zweifelhafter sittlicher Verfassung“, wie ihn der französische Geschichtsschreiber Aulard

kennzeichnet. Ein verkappter und mit der Revolution liebäugelnder Voltairianer, setzte sich Maury für „Thron und Altar“ mit einem wohl kaum aufrichtigen Pathos ein und scheute sich nicht, in seiner Polemik sich unsauberer Kunstgriffe zu bedienen. Dieser „schwarze“ Abbé war gleichsam ein Antipode des „roten“ Abbé Grégoire, des edlen Verfechters der jüdischen Gleichberechtigung. Für seinen Angriff auf das Judentum machte sich nun Maury die folgenschwere Bemerkung des Clermont-Tonnerre zunutze, daß man den Juden als Menschen alle Rechte einräumen, ihnen als Nation aber jedes Recht verweigern müsse. Diesen Grundsatz nahm der tückische Abbé zum Ausgangspunkt für seine Erörterungen, die in der Schlußfolgerung gipfelten, daß dem Juden, der das Menschliche unzertrennlich mit dem Nationalen in sich vereinige, das Bürgerrecht konsequenterweise zu verweigern sei. Auf die Beweisgründe des Clermont-Tonnerre bezugnehmend, ließ sich Maury folgendermaßen vernehmen: „Vor allen Dingen möchte ich bemerken, daß das Wort ‚Jude‘ nicht eine Sekte, sondern eine Nation bezeichnet, die ihre eigenen Gesetze besitzt, denen sie stets gehorchte und auch in Zukunft die Treue halten will. Die Juden als Staatsbürger kennzeichnen, heißt soviel wie die Behauptung aufstellen, daß nichtnaturalisierte Engländer oder Dänen, die sich nach wie vor als solche fühlen, Franzosen werden könnten . . . Die Juden sind siebzehn Jahrhunderte lang durch die Welt gewandert, ohne sich mit den anderen Völkern zu vermischen. Sie haben nie etwas anderes getrieben als Handel mit Geld . . . Der Schweiß christlicher Sklaven berieselt jene Äcker, auf denen der jüdische Reichtum gedeiht, während die Juden, für die andere das Land bebauen, sich allein mit dem Abwiegen von Dukaten und der Berechnung des Gewinnes abgeben, den sie aus diesen Münzen ungestraft heraus schlagen können. Im Elsaß verfügen sie über Hypotheken im Werte von zwölf Millionen. Schon in einem Monat könnten sie sich der Hälfte dieser Provinz bemächtigen und in zehn Jahren sie wohl ganz erobern, um sie zu einer jüdischen Kolonie zu machen. Das Volk hegt den Juden gegenüber einen Haß, der bei weiterer Zunahme des jüdischen Wohlstandes unausbleiblich sich eruptiv entladen wird. Daher sollte man um der Juden selbst willen die ganze Frage auf sich beruhen lassen. Man soll die Juden nicht verfolgen: sie sind Menschen und folglich unsere Brüder, und verflucht sei der, der der Unduldsamkeit predigen wollte! Niemandem sollen seiner religiösen Überzeugungen wegen Be-

schränkungen auferlegt werden. Ihr habt diesem Prinzip zur Anerkennung verholfen und schon dadurch allein den Juden weitestgehende Protektion gewährleistet. Möge man ihnen also die Protektion als Menschen überhaupt, nicht aber als Franzosen angedeihen lassen, denn sie können keine Staatsbürger sein!“

Die Entstellung der geschichtlichen Wahrheit, wie der damaligen Tatsachen, die sich Maury in seiner Rede hatte zuschulden kommen lassen, blieb im Parlament wie auch außerhalb desselben nicht unwidersprochen. So erschien im „Journal de Paris“ schon am nächsten Tage (24. Dezember) ein ausführlicher Artikel, in dem eine Reihe irreführender Behauptungen des Maury richtiggestellt und die Schlußworte seiner Rede über die den Juden zu gewährende „Protektion“ in folgender Weise glossiert wurden: „Es ist nicht Sache der Menschen, ihren Mitmenschen ‚Protektion‘ angedeihen zu lassen: eine solche ‚Protektion‘ gemahnt allzusehr an Tyrannei. Der einzige Protektor aller Menschen ohne Unterschied ist das Gesetz, das sich jedoch in einen Gewaltakt verwandelt, wenn es ohne Mitwirkung derjenigen zustande kommt, auf die es sich erstrecken soll“. Eine gebührende Zurückweisung in der Presse erfuhr zugleich der von Maury vorgebrachte Sophismus, wonach die Juden, weil bisher nicht naturalisiert, auch für immer Ausländer bleiben müßten, was der Behauptung gleichkam, daß man von der Unterdrückung nur aus dem Grunde nicht lassen dürfe, weil man an den Unterdrückungsmaßnahmen von jeher festgehalten hat. Keinem unter den Freunden der Juden fiel es indessen ein, aus der durchaus zutreffenden Bemerkung des Maury, daß die Juden keine „Sekte“, sondern eine Nation bildeten, den naheliegenden Schluß zu ziehen, daß ihnen gerade darum sowohl bürgerliche wie nationale Rechte zuzuerkennen seien. Blieb doch dieser letzte Begriff dem Wörterbuch der französischen Revolution, in deren Sprache „Nation“ und „Staat“ völlig gleichbedeutend waren, überhaupt fremd. Wohl ließ sie die Gleichberechtigung der Stände und auch der Religionsgemeinschaften, jedoch nicht die der Nationalitäten gelten. Die von dem Liberalismus jener Zeit durch den Mund des Clermont-Tonnerre geprägte Formel, derzufolge den Juden als Menschen alles gewährt, ihnen als Nation aber alles verwehrt werden solle, setzte stillschweigend als Bedingung ihres aktiven Bürgerrechtes ihre vollständige Assimilation voraus.

In der Nationalversammlung selbst trat dem Abbé Maury *Robes-*

pierre entgegen, der damals noch nicht zu den führenden Männern der Revolution gehörte. „Ihr habt hier — bemerkte er in seiner kurzgefaßten Rede — über die Juden Dinge zu hören bekommen, die maßlos übertrieben erscheinen und zum Teil der geschichtlichen Wahrheit direkt widersprechen. Die Mängel der Juden gehen auf die erniedrigende Lage zurück, in die ihr sie selbst versetzt habt. Sobald sie einsehen, daß es sich lohnt, gut zu sein, werden sie es auch werden . . . Ich bin der Meinung, daß man keines der dieser Klasse angehörenden Individuen der heiligen Rechte berauben darf, die ihnen ihre Menschenwürde gewährleistet. Es ist dies eine Frage allgemeiner Art, die auch dem Prinzip gemäß gelöst werden muß“.

So hatte Robespierre die jüdische Frage erneut auf das Niveau der Grundprinzipien der Deklaration der Menschenrechte gehoben, was freilich den Gegnern der Juden nicht im geringsten zusagte. Zu diesen gehörte unter anderen der Bischof von Nancy, *Lafare*, der, wiewohl ein Gesinnungsgenosse des Maury und des nicht minder judenfeindlichen Reubell, sich im Hinblick auf die von ihm bekleidete hohe geistliche Würde in der Polemik Zurückhaltung auferlegen zu müssen glaubte und sich dementsprechend eines salbungsvollen Tones befleißigte: „Die Juden — so führte er aus — haben viel Unbill erlitten, die wieder gutgemacht werden muß. Gesetze, die ohne Rücksicht darauf erlassen wurden, daß die Juden Menschen und dazu noch unglückliche Menschen sind, müssen außer Kraft gesetzt werden. Es gilt, ihnen Schutz, Sicherheit und Freiheit zu gewährleisten. Ist es aber auch geraten, in die Familie einen ihr fremden Stamm („tribu“) aufzunehmen, dessen Blicke sich unausgesetzt an die allen seinen Angehörigen gemeinsame Heimat heften und der von dem Wunsche be-seelt ist, das ihn jetzt beherbergende Land wieder zu verlassen? . . . Um der Gerechtigkeit die Ehre zu geben, muß ich bezeugen, daß die Juden Lothringen und namentlich der Stadt Nancy wichtige Dienste erwiesen haben. Allein es gibt Zwangslagen: der mir (als Abgeordnetem) zuteil gewordene Auftrag gebietet mir, gegen den euch unterbreiteten Vorschlag Einspruch zu erheben. Es liegt dies im Interesse der Juden selbst. Sind sie doch dem Volke ein Greuel, weshalb sie auch im Elsaß der Volkswut immer wieder zum Opfer fallen. Es sind kaum vier Monate her, daß man auch in Nancy daran ging, ihre Häuser zu plündern. Ich begab mich damals zum Schauplatz der Unruhen und fragte: Was habt ihr eigentlich gegen die Juden? Da er-

klärten mir die einen, daß die Juden das Getreide aufkauften, andere beklagten sich wieder darüber, daß sie sich allzusehr vermehrten, daß sie die schönsten Häuser in ihren Besitz brächten und sich bald der ganzen Stadt bemächtigen würden. Einer der Aufrührer setzte noch hinzu: „Jawohl, hochwürdigster Herr, wenn wir Sie verlieren sollten, könnten wir es vielleicht noch erleben, einen Juden mit der Würde unseres Bischofs bekleidet zu sehen; so geschickt verstehen sie es, alles an sich zu reißen“. Ein Dekret, das den Juden das Bürgerrecht verleihen würde, könnte daher einen Sturm der Entrüstung entfesseln . . . Darum schlage ich vor, einen Ausschuß zu bilden und ihm den Auftrag zu erteilen, alle die Juden betreffenden Gesetze der Reihe nach zu überprüfen“.

Die von Reubell und dem Bischof Lafare bekundete Überzeugung, daß die Proklamierung der Gleichberechtigung der Juden antijüdische Exzesse heraufzubeschwören drohe, veranlaßte ein Pariser Blatt („Patriote Français“ vom 27. Dezember) zu der folgenden treffenden Bemerkung: „Wie sonderbar ist es doch, daß man sich zur Begründung einer ungerechten Maßnahme auf eine andere Ungerechtigkeit beruft! Soll denn das Gesetz dem Fanatismus und den albernsten Vorurteilen fortwährend Vorschub leisten?“ Dies eben war der Standpunkt, den in Widerlegung der Ausführungen des Bischofs von Nancy der Deputierte *Duport* vertrat, einer der einflußreichsten Führer der liberal-konstitutionellen Partei, dem es in der Folge beschieden war, das Werk der jüdischen Emanzipation zu Ende zu führen. Das Gesetz, betonte er, sei die Verkörperung der strengen Gerechtigkeit, und wenn die Sitten und Gebräuche der Gerechtigkeit widersprechen, so habe sie das Gesetz dieser näher zu bringen; nur so würde es „früher oder später zwischen Sitten und Gesetz zu einer Übereinstimmung kommen“. Ungeachtet seiner judenfreundlichen Gesinnung brachte jedoch *Duport*, um wenigstens eine Kompromißlösung zu erzielen, eine Gesetzesformel in Vorschlag, in der die Kategorie der Wahlberechtigten nur negativ umschrieben war: „Keinem Franzosen — so lautete die Formel — darf das aktive Bürgerrecht versagt werden, es sei denn aus Gründen, die die Nationalversammlung in ihren Dekreten ausdrücklich hervorgehoben hat“. Allein auch diese Formel wurde, allerdings mit einer Mehrheit von nur fünf Stimmen (408 gegen 403), von der Versammlung abgelehnt.

Als die Debatten am nächsten Tage (24. Dezember) wieder auf-

genommen wurden, trat der Herzog de Broglie mit einem neuen Vermittlungsvorschlag hervor, indem er die Formel des Duport mit dem Vorbehalt anzunehmen empfahl, daß die zur Verhandlung stehende Frage hinsichtlich der Juden einstweilen offen bleibe. Der Antrag war beiden Parteien in gleicher Weise willkommen: während die Rechte die Gelegenheit nicht versäumen wollte, die „gefährliche“ Gleichberechtigung auf die lange Bank zu schieben, was Reubell mit der ihm eigenen Unverfrorenheit auch auf der Stelle zum Ausdruck brachte, willigten die Liberalen in die Vertagung der jüdischen Frage aus dem Grunde ein, weil sie andernfalls die vor allem für die Protestanten so wichtige Formel des Duport der Gefahr einer abermaligen Ablehnung ausgesetzt hätten. Sogar Mirabeau schloß sich dem Antrag an, und zwar mit der Begründung, daß „die Frage noch nicht genügend geklärt“ sei. Der Wortführer der Nationalversammlung war wohl des Glaubens, daß die vertagte Beratung nicht lange auf sich warten lassen und daß die Sache des Rechtes und der Freiheit gar bald triumphieren würde; doch sollte er aus dem Leben scheiden, ohne daß die Emanzipation der Juden Wirklichkeit geworden wäre... So gelangte denn die Nationalversammlung schließlich zu der Entscheidung, die Nichtkatholiken hinsichtlich des aktiven und passiven Wahlrechts sowie des Rechts, Staatsämter zu bekleiden, grundsätzlich den Katholiken gleichzustellen, wobei sie jedoch ausdrücklich erklärte, „in der Lage der Juden, über die sich die Versammlung ihre Beschlüsse vorbehält, hierdurch keinerlei Neuerungen einführen zu wollen (sans entendre rien innover)“.

Überaus bezeichnend ist es, daß in der Hitze des Wortgefechtes die Verteidiger der Juden einen sehr gewichtigen Umstand völlig außer acht gelassen hatten. Indem nämlich die Nationalversammlung die Beschlußfassung über das aktive Bürgerrecht der Juden, d. i. über die Anerkennung ihrer politischen Rechte, vertagte, schob sie zugleich auch die Anerkennung ihrer elementarsten Bürger- und Menschenrechte hinaus, gegen die selbst die rechtsstehende Opposition, wenigstens ihr gemäßigter Flügel, keine Einwände erhob. Gaben doch ihre Vertreter, der Abbé Maury und der Bischof Lafare, ausdrücklich zu, daß „das Gesetz den Juden als Menschen seine Protektion angedeihen lassen müsse“ und daß viele der überkommenen antijüdischen Gesetze aufzuheben seien, während der Beschluß des Parlaments dahin ging, daß in der Lage der Juden „keinerlei Neuerungen“ eintreten, daß sie,

mit anderen Worten, auch als Menschen nach wie vor im Zustande der Entrechtung verharren sollten. Zweimal hatte somit die Nationalversammlung die Entscheidung der jüdischen Frage vertagt: zum ersten Mal am 23. August, als über jenen Punkt der Deklaration der Menschenrechte abgestimmt wurde, der die Gewissensfreiheit gewährleistete, und abermals am 24. Dezember, als die Voraussetzungen des aktiven Bürgerrechtes zur Verhandlung standen.

§ 15. Der Separatismus der Sephardim und die Anerkennung ihrer Gleichberechtigung

Der Beschluß vom 24. Dezember bedeutete für die Juden eine schwere Enttäuschung. Von dem idealen Streben, das der Revolution in ihren Anfängen innewohnte, begeistert, hatten sie sich der Hoffnung hingegeben, daß die jüdische Frage von der Nationalversammlung in kürzester Zeit im Geiste der humanitären Prinzipien der „Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte“ gelöst werden würde, und mußten sich nun davon überzeugen, daß die Proklamierung dieser Prinzipien sich sehr wohl mit dem Entschluß vertrage, dem Juden nicht allein die Rechte des „Bürgers“, sondern auch die des „Menschen“ vorzuenthalten. Sie mußten es mitanhören, wie in den Hallen des erhabenen Freiheitstribunals die Stimmen der Verfechter der Emanzipation von denen des religiösen und nationalen Hasses, von den Stimmen der „Schwarzen“, übertönt wurden. Es war dies ein moralischer Schlag, der nicht allein den winzigen in Frankreich lebenden Bruchteil des jüdischen Volkes, sondern dieses in seiner Gesamtheit traf. In diesem Sinne faßten auch die Lage der Dinge die national gesinnten „deutschen“, im Elsaß und in Lothringen ansässigen Juden auf, d. h. die unterdrückte Mehrheit der französischen Judentheit. Ganz anderer Meinung waren hingegen die die bevorrechtete Minderheit bildenden Sephardim von Bordeaux, die sich anschickten, „Franzosen mosaischer Konfession“ zu werden. Die wider Erwarten erlittene Niederlage beurteilten sie nicht vom nationalen Standpunkte, sondern von dem eines engherzigen Gruppeninteresses. Seit langem schon betrachteten sie sich als die Aristokratie innerhalb des Judentums; in Südfrankreich naturalisiert, genossen sie unbestrittenes „passives Bürgerrecht“, während der Wahlen zu den Generalstaaten de facto auch das „aktive Bürgerrecht“ (oben, § 13), — und

§ 15. Der Separatismus der Sephardim

siehe da! die Entschließung über die Vertagung der jüdischen Frage brachte sie, die Privilegierten, mit den „unglücklichen, der elementarsten Bürgerrechte beraubten und auf ihre nationale Abgeschlossenheit bedachten deutschen Juden“ unter einen Hut! Ohne sich um das Los ihrer viel härter bedrängten Brüder zu kümmern und sich nur über Verletzung ihrer Gruppenehre und ihrer Sonderinteressen grärend, schreckten nun die Sephardim nicht davor zurück, der nationalen Solidarität in schmähhchster Weise ins Gesicht zu schlagen¹⁾.

Unmittelbar nach der Veröffentlichung der Entschließung vom 24. Dezember wandten sich die Juden von Bordeaux an die Nationalversammlung mit einer Petition, in der sie ihre Verstimmung unverhohlen zum Ausdruck brachten (31. Dezember 1789). Sie führten der Versammlung vor Augen, daß die in Südfrankreich ansässigen Juden „portugiesischer Herkunft“ sich auf Grund königlicher Patente von jeher aller Bürgerrechte erfreut hätten und daß es nur noch an der Sanktion ihres „aktiven Bürgerrechtes“ fehle, damit ihre Gleichberechtigung vollständig werde. Eben darum — so führten sie weiter aus — empfänden sie es als eine Kränkung, daß sie in der Entschlie-

1) Schon bald nach den ersten Judenhetzen im Elsaß, im August 1789, hatten sich die Juden von Bordeaux an den Abbé Grégoire mit einem Schreiben gewandt, in dem sie beteuerten, daß sie, im Gegensatz zu ihren „unglücklichen“ elsässischen Stammesgenossen, schon längst den Anschluß an die Christen gefunden hätten, weshalb sie, „falls das Verhalten oder der Unstern einzelner Juden aus dem Elsaß und den Drei Bistümern die Nationalversammlung veranlassen sollte, ein für alle im Königreich ansässigen Juden ohne Ausnahme verbindliches Reglement zu erlassen, allen Grund haben werden, hierin eine unverdiente Kränkung zu erblicken“. Das Schriftstück war von Furtado, Gradis und anderen Notabeln unterzeichnet. Nach der Ende Dezember 1789 in Paris im Hause des Cerf-Berr stattgefundenen Aussprache zwischen den Notabeln von Bordeaux und den Vertretern der elsässischen Judenheit beeilten sich jene, nach der Heimat folgendes zu berichten: „Die Delegierten aus dem Elsaß gaben uns zu erkennen, daß, falls ihren Brüdern die bürgerlichen Rechte in einem Ausmaß eingeräumt werden sollten, das ihnen ermöglichen würde, Immobilien zu erwerben und zu verkaufen, sowie sich mit jeder Art Handel und Gewerbe zu befassen, sie davon Abstand nehmen wollten, die Erweiterung dieser Rechte zu verlangen und etwa den Anspruch auf das Recht zu erheben, in die Staatsinstitutionen zu wählen und gewählt zu werden sowie im Zivil- oder Militärdienst Ämter zu bekleiden“. Sich darauf stützend, glaubten die Sephardim den Mitgliedern der Nationalversammlung weismachen zu dürfen, daß den Elsässern am „aktiven Bürgerrecht“ nichts gelegen sei und daß es allein von den zur politischen Reife gelangten Juden von Bordeaux beansprucht werde (vgl. Malvezin, *Histoire des juifs à Bordeaux*, 260–261). Hierbei ist zu beachten, daß die Zahl der in Bordeaux ansässigen Sephardim im Vergleich zu der Gesamtzahl der Aschkenasim nur gering war und sich nach den statistischen Angaben aus den Jahren 1806–1808 auf kaum 3000 belief (ibid. 286, 303).

Bung der Nationalversammlung „den Juden anderer Herkunft“ gleichgestellt worden seien. Zugleich betonten sie, daß ihnen das Verhalten „der Juden im Elsaß, in Lothringen und in den Drei Bistümern, die darauf Wert legen, in Frankreich unter einer Partikularverwaltung zu stehen, ihre eigenen Gesetze aufrechtzuerhalten und eine von allen anderen Bürgern geschiedene Sonderklasse zu bilden“, durchaus verurteilungswürdig erscheine. Ob solcher „vernunftwidrigen Überhitzung des religiösen Eifers“ empört, sprachen die Urheber der Petition zum Schluß die Hoffnung aus, daß es niemandem einfallen würde, diesen Übereifer den Sephardim oder Portugiesen zur Last zu legen, die sich „nie unter die Menge der übrigen Nachkommen Jakobs gemischt und sich mit ihr nie eins gewußt“ hätten.

Die von den Bevollmächtigten der Sephardim von Bordeaux sowie von 215 der dortigen Familienhäupter („chefs de maison“) unterzeichnete „Adresse“ wurde der weitesten Öffentlichkeit zugänglich gemacht und überdies an alle Mitglieder der Nationalversammlung verschickt. So wurde denn plötzlich bekannt, daß man zwei verschiedene jüdische Stämme auseinanderhalten müsse: den durch Patent geschützten, patriotisch gesinnten und der Gleichberechtigung würdigen „portugiesischen“ Stamm und den „deutschen“, der, durch Fanatismus geblendet, an seiner Absonderung festhalte und darum in staatsbürgerlicher Hinsicht minderwertig sei. Die der Nationalversammlung überreichte Petition wurde mittlerweile an den Verfassungsausschuß überwiesen, der eines seiner Mitglieder, den Bischof von Autun, den später als Diplomaten berühmt gewordenen *Talleyrand*, mit der Berichterstattung betraute. Am 28. Januar 1790 ging sein Bericht dem Plenum des Parlaments mit der folgenden Resolution des Verfassungsausschusses zu: „Die Revolution, die die Rechte aller Franzosen wiederhergestellt hat, kann keiner Gruppe von Bürgern die ihr einmal verliehenen Rechte wieder entziehen. Ohne der Entscheidung der allgemeinen Frage (betreffs der Juden) irgendwie vorgreifen zu wollen, schlägt daher der Ausschuß der Versammlung vor, den gerechten Forderungen der Juden von Bordeaux Genüge zu tun und ihnen unter denselben Voraussetzungen, die für die übrigen Bürger gelten, das aktive Bürgerrecht zuzugestehen“. Der Antrag löste im Sitzungssaal stürmische Bewegung aus, und schon stand der Judenfeind Reubell am Rednerpult. Seine Rede begann mit den Worten: „Meine Herren, man schlägt euch vor, die Juden von Bordeaux nicht mehr

als Juden zu betrachten!“ . . . Des weiteren suchte er zu beweisen, daß die beantragte Gleichberechtigung der Juden von Bordeaux einerseits der Entschließung vom 24. Dezember widerspreche, andererseits konsequenterweise auch auf die Juden des Elsaß ausgedehnt werden müsse, was jedoch dort unvermeidlich antijüdische Ausschreitungen heraufbeschwören würde. Von dem gleichen Geiste war die Rede des Abbé Maury erfüllt. Demgegenüber machten die Wortführer der Linken geltend, daß die Lage der Juden von Bordeaux sich von der der elsässischen Juden wesentlich unterscheide: während es sich in bezug auf die ersten nur darum handle, ihnen die altüberkommenen Bürgerrechte ungeschmälert zu erhalten, käme hinsichtlich der letzteren die Verleihung von Rechten in Frage, deren sie sich noch nie erfreut hätten.

Von größter Wichtigkeit war der vom Abbé Grégoire gestellte Abänderungsantrag, demzufolge die den jüdischen Bürgern von Bordeaux zu gewährende Gleichberechtigung zugleich auf alle ihre in Süd- und Westfrankreich wohnhaften Stammesgenossen erstreckt werden sollte, die unter der Bezeichnung „portugiesische, spanische und avignonensische Juden“ bekannt seien. Daneben beantragte er die Festsetzung eines besonderen Tages zur Beratung der Lage der elsässischen und lothringischen Juden und erklärte, die gegen deren Gleichberechtigung von Abbé Maury und den übrigen Gegnern der Emanzipation vorgebrachten Scheinargumente bei dieser Gelegenheit gründlich widerlegen zu wollen.

Nachdem eine ganze Menge von Formeln, Abänderungs- und Zusatzanträgen durchberaten worden war, ging man schließlich an die Abstimmung. Man versuchte zunächst, die Frage durch Aufstehen von den Plätzen zur Entscheidung zu bringen, doch führte der zweimal wiederholte Versuch zu keinem klaren Ergebnis, und so sah man sich genötigt, zur namentlichen Abstimmung zu schreiten. Nunmehr entschloß sich die antijüdische Partei, die Beschlußfassung durch Obstruktion zu vereiteln. In den Reihen der Rechten brach ein wüster Lärm los; die geistlichen und adligen Herren wanderten von Platz zu Platz, kamen und gingen, redeten wirr durcheinander und ließen sich auf keine Weise beschwichtigen. Die Stimme des die Namen der Abgeordneten ausrufenden Sekretärs ging in diesem Höllenlärm völlig unter; zwanzigmal hintereinander begann man mit dem Namensaufruf, ohne zum Ziel gelangen zu können. Zwei volle Stunden wollte

der Spektakel kein Ende nehmen. Über das unerhörte Benehmen der Judenfeinde aufs tiefste empört, beschloß die Linke und das Zentrum, den Radaubrüdern unter keinen Umständen nachzugeben. Der Vorsitzende erklärte, daß ihn nichts davon abbringen würde, die Abstimmung ordnungsgemäß durchzuführen. Die „Schwarzen“ erkannten nun, daß ihre Taktik ohne Erfolg bleiben würde und ließen schließlich die Abstimmung ungestört ihren Lauf nehmen. Der zugunsten der Juden eingebrachte und durch den Zusatz von Grégoire ergänzte Vorschlag wurde hierauf mit 373 gegen 225 Stimmen angenommen. Die von einer so großen Mehrheit gutgeheißene Entscheidung lautete: *„Die Nationalversammlung beschließt, daß alle Juden, die in Frankreich unter der Bezeichnung portugiesische, spanische und avignonensische bekannt sind, nach wie vor die Rechte genießen sollen, die ihnen bisher die königlichen Patente gewährleistet haben, und daß ihnen daher, soweit sie den hierfür von der Versammlung festgesetzten Bedingungen genügen, auch der Genuß aller Rechte aktiver Bürger freistehen soll“*¹⁾.

Das Dekret der Nationalversammlung wurde unverzüglich dem König zur Bestätigung unterbreitet und sollte schon einige Tage später Gesetzeskraft erlangen. Die in Paris wohnhaften Sephardim beeilten sich, nach Bordeaux einen Boten zu entsenden, um ihren Landsleuten die frohe Botschaft mitzuteilen. Die der Gemeinde von Bordeaux zuteil gewordene Freude mußte indessen vorübergehend schwerster Besorgnis weichen. Die durch ihre Niederlage erbitterten Finsterlinge versuchten nämlich, den Stadtmob gegen die Juden mobil zu machen. Als nach Paris alarmierende Nachrichten über in Bordeaux angeblich stattgefundene Exzesse gelangt waren, wurden sie von der reaktionären Presse mit Jubel aufgegriffen, da sie die Ansicht zu bestätigen schienen, daß „der König der Franzosen nicht zugleich Judenkönig sein könne“. Die Gerüchte erwiesen sich jedoch bald als stark übertrieben. Schon am 9. Februar konnte der Abgeordnete Gara in der Nationalversammlung beruhigende Nachrichten verlautbaren, die ihm durch einen Eilboten aus Bordeaux von den dortigen Juden übermittelt worden waren. Es ergab sich daraus, daß es dort nur zu

¹⁾ In bezug auf die Juden von Avignon war die Feststellung der Nationalversammlung nichts weniger als zutreffend: als päpstliche Schutzbefohlene konnten sie an den durch die „königlichen“ Patente zugesicherten Rechten keinen Anteil haben (s. Band VII, § 46).

§ 16. Die Agitation der Pariser Kommunalverwaltung

einer belanglosen Kundgebung im Börsentheater gekommen war, aus dem ein Häuflein junger Leute unter dem Rufe: „Nieder mit den Juden!“ die jüdischen Zuschauer hinauszudrängen versucht hatte. Die Mehrzahl der Anwesenden war indessen über den Bubenstreich äußerst empört, und tags darauf sprachen die angesehensten Bürger von Bordeaux den Vertretern der jüdischen Gemeinde ihr aufrichtiges Bedauern über den ärgerlichen Zwischenfall aus. Überdies wurde um die Börse eine Militärwache postiert, die sich jedoch als durchaus entbehrlich erwies: die zur nächsten Theateraufführung erschienenen Juden wurden von dem christlichen Publikum mit lebhaften Beifalls-äußerungen begrüßt.

§ 16. Die judenfreundliche Agitation der Pariser Kommunalverwaltung

In einem Artikel des „Journal de Paris“, in dem das Dekret vom 28. Januar als ein Triumph der liberalen Ideen gefeiert wurde, konnte das Blatt die folgende Bemerkung nicht unterdrücken: „Dieser Triumph hinterläßt indessen einen bitteren Nachgeschmack. Die elsässischen und lothringischen Juden können an die Nationalversammlung dieselben Worte richten, die einst Esau zu seinem Vater gesprochen: Hast du denn nur einen Segen?“ . . . Die leer ausgegangenen Stiefkinder des Vaterlandes, die Aschkenasim der Ostmark sowie die von Paris, waren jedoch keineswegs geneigt, sich ausschließlich auf wehmutsvolle Vorwürfe zu beschränken. Sie hatten bereits gelernt, die Gleichberechtigung als ihr unveräußerliches Erbteil zu beanspruchen und nicht etwa als ein Geschenk zu betrachten, um das man betteln müsse. Schon bald nach der am 24. Dezember erfolgten Vertagung der jüdischen Frage arbeiteten die „deutschen“ Juden, durch die Verschleppungstaktik der Nationalversammlung gereizt, eine Petition an die Volksvertreter aus, in der sie unumwunden erklärten, daß sie die Gleichberechtigung nicht durch allmählich fortschreitende Verbesserungen, sondern unverzüglich verwirklicht zu sehen wünschten. Sie bestanden auf ihrem Recht, wie sie sich selbst ausdrückten, „mit der Beharrlichkeit von Menschen, die nicht einen Gnadenakt, sondern einen Akt der Gerechtigkeit erwarten“, denn — so machten sie weiter geltend — an den öffentlichen Lasten mittragend, hätten sie das Recht, auch die Vorteile des öffentlichen Lebens für sich in Anspruch zu

nehmen; es sei dies für sie als soziale Wesen geradezu „eine Lebensfrage“. Die von den Generalsyndici der Länder Elsaß und Lothringen Cerf-Berr und Berr-Isaak Berr unterzeichnete Petition ging der Nationalversammlung am 28. Januar 1790 zu, ohne indessen irgendwie beachtet zu werden: es blieb bei der fatalen „Vertagung“.

Am schmerzlichsten berührte die den Juden zugefügte Kränkung die Aschkenasikolonie von Paris. Befand sie sich doch im Brennpunkt der revolutionären Bewegung, an der ihre Mitglieder sich auch unmittelbar beteiligten. Mehr als hundert Juden gehörten der Nationalgarde an, in die sie bald nach Erstürmung der Bastille als Freiwillige eingetreten waren. In manchen Bezirken von Paris, namentlich im Karmeliterbezirk, wirkten jüdische Stadtbewohner, ungeachtet der geltenden Beschränkungen, als Mitglieder der Munizipalräte und anderer städtischer Körperschaften. Daneben spendeten die Juden beträchtliche Summen für gemeinnützige Zwecke. Der in dürftigen Verhältnissen lebende Gelehrte Salkind Hurwitz, der sich als Übersetzer an der Königlichen Bibliothek betätigte und den wir bereits als Verfasser der „Apologie der Juden“ kennengelernt haben, führte den vierten Teil seines knappen, sich auf neunhundert Franken belaufenden Jahresgehaltes an Wohlfahrtskassen ab. Solche Männer konnten sich das Brandmal der Entrechtung unmöglich länger gefallen lassen. So griffen denn die Pariser Juden in ihrem Kampfe ums Recht zu einem neuen Mittel: zur Beeinflussung der Nationalversammlung durch Vermittlung des an der Spitze der *Pariser Kommune* stehenden Stadtrates. Ein Mittelpunkt der radikalsten Elemente der Hauptstadt, hatte dieser durch seine Entschlüsse bereits zu wiederholten Malen einen starken Druck auf die Nationalversammlung ausgeübt. Die Juden hatten daher allen Grund zu der Annahme, daß wenn der Stadtrat, das berufene Organ der öffentlichen Meinung von Paris, sich unzweideutig für die Emanzipation aussprechen würde, auch die Nationalversammlung nicht länger zögern könnte, die jüdische Frage erneut auf die Tagesordnung zu setzen und sie zur positiven Lösung zu bringen.

Am 28. Januar, an demselben Tage, an dem in der Nationalversammlung die denkwürdige Abstimmung über das Vollbürgerrecht der südfranzösischen Juden stattfand, spielte sich in der Hauptversammlung der Pariser Gemeindeverwaltung (*Assemblée générale de la commune*) eine nicht minder denkwürdige Szene ab. Eine viel-

gliedrige Deputation der Pariser Juden, zu der etwa fünfzig mit der dreifarbigten Kokarde geschmückte Nationalgardisten gehörten (darunter Salkind Hurwitz), trat vor die Stadtverordneten mit der Bitte, daß das durch die Versammlung repräsentierte Gemeinwesen zugunsten der Gleichberechtigung der jüdischen Bevölkerung ein entscheidendes Wort sprechen möge. Die Ansprache im Namen der Pariser Juden hielt der von der Deputation dazu bevollmächtigte christliche Advokat *Godard*, der selbst ein Mitglied des Stadtrates war. Nachdem er den von ihm unter den Stadtverordneten eingenommenen Platz verlassen hatte und an die Spitze der jüdischen Abordnung getreten war, wandte sich *Godard* an die Versammlung mit den folgenden Worten: „Meine Herren, ich habe den mir in eurer Mitte zukommenden Platz vorübergehend mit einem anderen vertauscht, der mir in einem Augenblick, da ich im Begriff bin, mich für Bittende zu verwenden und für Unglückliche Fürsprache einzulegen, viel eher geziemt. Von der Mehrheit der im Königreich wohnhaften Juden dazu ausersehen, ihre Interessen vor der Nationalversammlung zu verteidigen¹⁾, bin ich zugleich der Vertreter der Juden, die in Paris ihren Wohnsitz haben. Als solcher bin ich nun in der Lage, euch ihre aufrichtige Hochachtung zu bezeugen, ihrer Ergebenheit zu versichern sowie die Beweise ihrer Erkenntlichkeit vor Augen zu führen. Denn die hochherzigen Einwohner unserer Hauptstadt sind in ihrem Verhalten den Juden gegenüber der Wohltat des Gesetzes vorausgeeilt und haben die durch die gegenwärtige glorreiche Revolution gebotene Gelegenheit ergriffen, um sie zu Waffengenossen zu machen und mit dem Bürgerrock (der Nationalgarde) auszuzeichnen, in dem denn auch manche von ihnen vor euch erscheinen. Ohne erst abzuwarten, bis sie Mitbürger geworden sind, behandelt die Bevölkerung die Juden bereits als Brüder“ . . . Nachdem er im weiteren Verlauf seiner Rede auf den patriotischen Eifer der Pariser Juden hingewiesen hatte, die nicht weniger als hundert Streiter der Nationalgarde zur Verfügung gestellt hätten, brachte *Godard* das eigentliche Anliegen der jüdischen Abordnung zur Sprache: „Im Hinblick darauf, daß ihre Sache bei der Nationalversammlung anhängig ist, von deren Weisheit sie ein ihnen wohlgesinntes Gesetz erhoffen, legen die Juden größten

¹⁾ *Godard* war auch der Verfasser der obenerwähnten, von *Cerf-Berr* und *Berr-Isaak Berr* unterzeichneten Petition.

Wert auf jene gewichtigen Zeichen der Ermutigung, denen sie überall in der Hauptstadt begegnen. Sie sind der Meinung, daß das Wohlwollen der hauptstädtischen Bevölkerung ihnen das Recht gibt, an euch die Bitte zu richten, zu ihren Gunsten eure Stimme zu erheben und das Wort auszusprechen, das die Entscheidung ihres Loses beschleunigen könnte. Eure feierliche Erklärung, die ja nur der Wahrheit Tribut zollen würde, wird nicht allein den jüdischen Einwohnern von Paris, sondern auch den Juden im ganzen Königreich zugute kommen und so dem Glück von 50 000 Menschen den Weg bahnen“. — Die Rede des Godard wurde von dem Vorsitzenden des Stadtparlaments, dem Abbé Mulot, dahin beantwortet, daß die Versammlung das Ansuchen der jüdischen Abordnung in Erwägung ziehen wolle und daß der Beschluß der Kommune sicherlich „den Gesetzen der Vernunft und der Menschlichkeit voll Genüge tun“ werde.

Die Führer der Juden sowie ihre christlichen Mitstreiter ließen es jedoch dabei nicht bewenden. Sie verlegten den Schwerpunkt der von ihnen entfalteten Agitation in die Bezirksversammlungen der Stadtverordneten, die sogenannten „Sektionen“ (die Stadt zerfiel nämlich in sechzig Bezirke, von denen jeder seinen besonderen Bezirksrat besaß), und suchten diese dazu zu bewegen, an die städtische Zentralverwaltung weiterzuleitende Entschlüsse zugunsten der jüdischen Gleichberechtigung anzunehmen. Als erster ward hierfür der Karmeliterbezirk gewonnen, der die größte Zahl von jüdischen Einwohnern beherbergte, die auch im Bezirksrat eigene Vertreter hatten. Am 30. Januar erschien in der Hauptversammlung der Kommune eine Deputation des Karmeliterbezirks und überreichte dem Vorsitzenden die von dem Bezirksrat einstimmig angenommene Resolution, in der die Kommune aufgefordert wurde, alle Hebel in Bewegung zu setzen, um die Nationalversammlung zur Anerkennung des aktiven Bürgerrechts der Juden zu bestimmen. Der Führer der Deputation, der stellvertretende Syndikus de Gerville, nahm die Gelegenheit wahr, um an die Versammlung den folgenden dringenden Appell zu richten: „Unter allen Bezirken der Pariser Gemeinde ist es der Karmeliterbezirk, der die größte Zahl von Juden aufweist. Mehr als jeder andere Bezirk hatte daher dieser seit Beginn der Revolution die Möglichkeit, die Haltung der jüdischen Einwohner zu beobachten, die sie beseelenden Prinzipien kennenzulernen sowie sich ein Urteil über ihre Moral zu bilden . . . Darum wird es euch wohl auch nicht wundernehmen,

daß die Vertreter des Karmeliterbezirks sich als erste die Freiheit nehmen, dem Patriotismus, der Tapferkeit und dem Edelmut der Juden öffentlich Anerkennung zu zollen. Keine Bürgerkategorie hat einen größeren Eifer bei der Er kämpfung der Freiheit an den Tag gelegt als die Juden; niemand lechzte so sehr nach dem Waffenrock der Nationalgarde wie sie . . . Noch sind die in Paris lebenden Juden nicht in den Rang von Franzosen erhoben, doch können wir euch versichern, daß sie dieses Namens durchaus würdig sind. Ich wage sogar zu erklären, daß sie in unserer Mitte schon jetzt als Franzosen gelten. Jawohl, meine Herren, der Karmeliterbezirk ist nicht gewillt, zwischen seinen Bürgern Unterschiede zu machen. Die Juden dürfen sich in unseren Räten betätigen, sie teilen mit uns Ehre und Mühen des Militärdienstes, und von keiner Seite ist auch nur der leiseste Protest gegen die Anerkennung ihrer Bürgerrechte zu vernehmen, denen es allein noch an der Sanktion des Gesetzes gebricht . . . So geruhet denn, meine Herren, unsere gerechten und dringenden Vorstellungen zugunsten unserer neuen Brüder zur Kenntnis zu nehmen. Fügt unserer Erklärung auch die eure bei und legt sie zusammen der Nationalversammlung vor. Habt keine Bedenken, meine Herren: ihr werdet das, was den sogenannten portugiesischen, spanischen und avignonensischen Juden nicht verweigert worden ist, mühelos auch für die Pariser Juden erwirken. Weswegen sollte man auch jenen vor diesen den Vorzug geben? Haben denn alle Juden nicht einunddieselbe Lehre? Oder sind unsere politischen Beziehungen zu den einen und den anderen nicht die gleichen? Ist denn aus dem Umstand, daß die Vorfahren unserer Mandanten unter der Grausamkeit und der Willkür der Behörden schwerer zu leiden hatten als die portugiesischen Juden, nicht zu folgern, daß sie gerade der von ihnen erlittenen furchtbaren und anhaltenden Unterjochung wegen ein nur noch größeres Anrecht auf nationale Gerechtigkeit haben?“

Das Drängen der Deputation blieb nicht ohne Wirkung. Der Antrag, für die Juden bei der Nationalversammlung Fürsprache einzulegen, sollte im Stadtrat noch am selben Tage zur Verhandlung gelangen. Es entspann sich eine überaus lebhafte Debatte: während die Mehrheit der beantragten Unterstützung rückhaltlos zustimmte, zeigte sich eine Minderheit zunächst noch unschlüssig. Um die letzten Bedenken aus dem Wege zu räumen und einen einhelligen Beschluß zu erzielen, bestieg nun die Tribüne einer der vortrefflichsten Redner der Kom-

mune, der Abbé *Bertolio*, und führte der Versammlung in schwungvollen Worten die wichtigsten Momente der jüdischen Frage vor Augen. Er begann mit der Feststellung, daß Frankreich endlich so weit sei, alle von Vorurteil und Aberglauben zwischen den Menschen errichteten Scheidewände niederreißen zu können, und fuhr dann also fort: „Indessen wird das Werk dieser ebenso erfolgreichen wie unverhofften Revolution unvollendet bleiben, wenn die Gesinnung der Menschen in ihrer Entwicklung nicht mit der Entfaltung der von der Revolution gezeugten Verfassung Schritt halten wird. So wollen wir uns denn zu der Höhe unserer Verfassung emporschwingen! Die von der Nationalversammlung sanktionierten Prinzipien haben bereits drei Millionen Franzosen das bürgerliche Leben zurückgegeben. Die französischen Protestanten sind wieder im Vollbesitz ihrer bürgerlichen Rechte. Die neuen Prinzipien haben aber dieser Tage über ein noch viel tiefer wurzelndes Vorurteil gesiegt. Das Bürgerrecht der Juden von Bordeaux, Bayonne und Avignon wurde durch ein feierliches Dekret auf eine feste Grundlage gestellt. Nichts anderes als den gleichen Akt der Gerechtigkeit beanspruchen jetzt die französischen Juden, die in Paris und in anderen Teilen des Königreiches leben. Wie könnte ihnen dies versagt bleiben? Was für ein wesentlicher Unterschied besteht denn zwischen ihnen und ihren Brüdern von Bordeaux? Man wird vielleicht sagen, daß diese über königliche Patente und über Standesrechte verfügen, deren jene ermangeln. Hierauf antworte ich, daß die Patente der französischen Juden in die Natur selbst eingeprägt sind und daß das Siegel der Natur die Petschafte sämtlicher Kanzleien Europas aufwiegt“. Der Redner schloß seine Ausführungen mit dem folgenden konkreten Vorschlag: „Ich wäre dafür, daß wir die Nationalversammlung ersuchen, die von ihr hinausgeschobene Besprechung der jüdischen Frage sobald als möglich auf die Tagesordnung zu setzen und ein Dekret zu erlassen, durch welches alle Juden denen von Bordeaux, Bayonne und Avignon gleichgestellt werden. Indessen ist es ratsam, diese Erklärung der Nationalversammlung erst dann zu unterbreiten, wenn sie nach Versendung an alle sechzig Sektionen von Paris von diesen durch Stimmenmehrheit gutgeheißen werden wird“.

Der Redner erzielte einen durchschlagenden Erfolg. Alle Unschlüssigkeit war restlos überwunden, und nach kurzer Debatte faßte die Versammlung einen Beschluß, durch den sie einerseits vor aller Öff-

fentlichkeit den Patriotismus, das löbliche Verhalten sowie die persönlichen Tugenden der Juden bezeugte und andererseits mit allem Nachdruck den Wunsch der Pariser Bevölkerung kundtat, daß den Juden alle Rechte aktiver Bürger zuerkannt werden sollten. Um jedoch diesem Akt den Charakter eines Volksentscheides zu verleihen, beschloß sie, für ihre Resolution vor deren Weiterleitung an die Nationalversammlung die Zustimmung aller Pariser Bezirksräte einzuholen. Unter den Wortlaut der Entschließung setzte neben dem Vorsitzenden der Versammlung Mulot auch der als Führer der Revolution berühmt gewordene Pariser Maire *Bailly* seine Unterschrift. Als nach erfolgter Abstimmung der Stadtverordnete Godard das Wort ergriff, um der Gemeinde im Namen der Pariser Juden seinen Dank auszusprechen, konnte er nicht umhin, seine Rede mit dem bekannten Ausspruch des Bailly zu beschließen: „Gelobt sei die Revolution, die uns alle zu Brüdern macht!“

Der Pariser Munizipalrat konnte sein Vorhaben schon bald zur Ausführung bringen. Die schleunigst einberufenen Bezirksversammlungen zögerten nicht, sich zugunsten der Emanzipation auszusprechen. Von den 60 Sektionen gaben nicht weniger als 53 ihr Votum in diesem Sinne ab, die Stellungnahme von weiteren 6 Bezirken blieb unbekannt und nur aus einem einzigen Bezirk ging der Vorschlag zu, die Emanzipation so lange hinauszuschieben, bis auch die Gemeinden der Provinz zu der Frage Stellung genommen hätten. Nunmehr stand es fest, daß „ganz Paris“ für die Emanzipation sei. Am 25. Februar trat eine Deputation des Pariser Stadtrats, zu der unter anderen dessen Präsident Mulot, Godard und der Abbé Bertolio gehörten, vor die Nationalversammlung und überreichte den Trägern der gesetzgebenden Gewalt die das aktive Bürgerrecht der Juden befürwortende Resolution, die vom Abbé Mulot im Wortlaut verlesen und in einer tief empfundenen Rede begründet wurde. Die Anregung der Pariser Stadtgemeinde veranlaßte den an diesem Tage in der Nationalversammlung präsidierenden Talleyrand-Périgord zu der folgenden verheißungsvollen Erklärung: „Die Nationalversammlung hat es sich zur heiligen Pflicht gemacht, allen Menschen wieder zu ihren Rechten zu verhelfen. Sie hat auch die für das aktive Bürgerrecht erforderlichen Voraussetzungen festgelegt. In diesem Geiste eben und im Einklang mit diesen Voraussetzungen wird sie die von euch in so rührender Weise zugunsten der Juden vorgebrachten Argumente mit

aller Unparteilichkeit in Erwägung ziehen“. Als jedoch tags darauf der Herzog von Liancourt in der Nationalversammlung die Forderung laut werden ließ, für die Erörterung der Frage der bürgerlichen Rechte der Juden einen bestimmten Tag festzusetzen, machte einer der Deputierten demgegenüber folgendes geltend: „Die jüdische Frage ist gewiß von großer Wichtigkeit, doch harren unserer Entscheidung noch viel wichtigere Fragen, die die Gesamtheit der Bürger angehen. Unsere Beschlüsse hinsichtlich der Juden werden nur den Interessen eines Teiles des Volkes Rechnung tragen, wohingegen die Festlegung der Gerichtsverfassung, der Beschluß über die zahlenmäßige Stärke und den Aufbau des französischen Heeres und die Regelung der Finanzen drei Angelegenheiten darstellen, an denen das ganze Land Interesse hat und die daher unsere ganze Zeit in Anspruch nehmen müssen. Aus diesen Erwägungen heraus schlage ich vor, die jüdische Frage erneut zu vertagen“. Dem Antrag wurde entsprochen, und die Frage der jüdischen Gleichberechtigung blieb nach wie vor in der Schwebe.

*§ 17. Der weitere Verlauf des Kampfes und die Proklamierung der
Emanzipation (1791)*

Angesichts des abermaligen Aufschubs der so sehnlich erwarteten Entscheidung suchten sich die Juden und ihre liberal gesinnten Freunde damit zu trösten, daß die neuerliche Verzögerung ihren Grund einzig und allein in der Dringlichkeit von Fragen allgemeinerer Bedeutung habe, und so vertrauten sie darauf, daß nach deren Erledigung die Nationalversammlung nicht säumen würde, die jüdische Frage endlich auf die Tagesordnung zu setzen. Die judenfeindliche Partei hielt aber an ihrer Taktik folgerichtig fest und heckte immer neue Vorwände aus, um die unerwünschte Beratung zu hintertreiben. Zugleich stand sie nicht an, zwecks Beeinflussung der Deputierten die von ihr außerhalb des Parlaments betriebene antijüdische Agitation weiter zu verschärfen. Als am 15. April 1790, nach den Osterferien, die Beratung der jüdischen Frage an die Reihe kam, gab der uns bereits bekannte Deputierte Reubell die Erklärung ab, daß in dem von ihm vertretenen Elsaß die antijüdische Volksbewegung erneut im Anschwellen begriffen sei und sich im Falle der Verkündung der Emanzipation unausbleiblich in schwersten Exzessen entladen würde.

Dem suchte einer der liberalen Abgeordneten durch die Bemerkung zu begegnen, daß gerade das fortgesetzte Hinausschieben der in Frage stehenden Entscheidung am meisten daran schuld sei, daß die Juden sich vor der Gewalttätigkeit des Pöbels noch immer nicht sicher wußten. „Die Vertreter der jüdischen Bevölkerung — sagte er — versichern, daß ihre Glaubensgenossen erst dann völlig ungefährdet sein werden, wenn sich die Versammlung endgültig über ihr Los ausgesprochen haben wird. Selbst im Elsaß ist man von der baldigen Proklamierung ihres Vollbürgerrechtes so sehr überzeugt, daß einige an die Aufteilung der Staatsländereien schreitende Gemeinden im Begriff sind, auch den Juden (denen bekanntlich der Immobilienbesitz untersagt war) Landanteile zuzuweisen“. Diese Stimme der Gerechtigkeit fand jedoch keine Beachtung, und die Versammlung beschloß, die Frage an den Verfassungsausschuß zurückzuverweisen. Schon am nächsten Tage tauchte indessen das verscheuchte Schreckgespenst der jüdischen Frage vor der Nationalversammlung aufs neue auf.

Mittlerweile hatte nämlich die im Elsaß entfachte antijüdische Agitation, deren Ursprungsherd der Kreis der in Paris versammelten reaktionären Deputierten dieser Provinz war, bedeutende Fortschritte gemacht. In der Absicht, die Emanzipation zu vereiteln, setzten die „Schwarzen“ in der Hauptstadt sowie ihre Helfershelfer in der Provinz alle Hebel in Bewegung, um eine Empörung der elsässischen Bevölkerung gegen die Juden vorzutäuschen. Kein Mittel blieb unversucht. Man verbreitete judenfeindliche Broschüren und Flugblätter; die reaktionäre Presse strotzte von marktschreierischen Hetzartikeln, von giftspeienden Feuilletons und Verslein, die gleichzeitig mit den Juden deren liberale Verteidiger treffen sollten; die feilen Zeitungsskribenten scheuten sich nicht, die Namen eines Mirabeau, Grégoire, Talleyrand und Bailly in skrupellosester Weise in den Kot zu zerren und den einen als „von den Juden bestochen“, den anderen als „Christusverräter“, den dritten als „beschneidungslüstern“ hinzustellen. Als in Straßburg die „Gesellschaft der Verfassungsfreunde“ Schritte im Interesse der jüdischen Forderungen unternahm, bemächtigte sich der dortigen „Schwarzen“ eine starke Erregung. Sie veranstalteten eine zahlreich besuchte Versammlung „aktiver Bürger“, auf der man sich über die jüdische Frage schlüssig werden sollte; nachdem die liberal gesinnten, für die Emanzipation eintretenden Redner teils ausgepfiffen, teils gewaltsam hinausbefördert worden waren, stand der Eini-

gung nichts mehr im Wege. Die von der Versammlung angenommene EntschlieÙung lautete denn auch dahin, daÙ die christlichen Bürger von StraÙburg und insbesondere die Kaufleute, angesichts der ihnen von seiten der Juden drohenden Konkurrenz, gegen die Anerkennung ihrer Gleichberechtigung seien (8. April). Von Tausenden unterzeichnet, wurde die offenherzige Resolution des „Kongresses der Fanatiker“ der Nationalversammlung überreicht. Eine gleichlautende EntschlieÙung ging ihr auch von der Einwohnerschaft der Stadt Kolmar zu.

Das Kesseltreiben blieb nicht ohne Wirkung, und die ehrlosen Hetzer witterten bereits Morgenluft. Der unermüdliche elsässische Syndikus Cerf-Berr setzte die Nationalversammlung davon in Kenntnis, daÙ in der Provinz der Pöbel in aller Öffentlichkeit zu einem Überfall auf die Juden aufgestachelt werde und daÙ die Ortsbehörden, weit davon entfernt, VorbeugungsmaÙnahmen zu ergreifen, durch die rohe Behandlung der Juden und durch die Betonung ihrer Rechtlosigkeit den verbrecherischen Plänen geradezu Vorschub leisteten. Ferner wurde in der Nationalversammlung die Erklärung eines der elsässischen Munizipalräte verlesen, daÙ „die Ungeklärtheit der Rechtsverhältnisse der Juden sie Gefahren aussetze, die allein durch ein Dekret der Versammlung gebannt werden könnten“. Angesichts des Ernstes der Lage beantragte der radikale Deputierte *Roederer*, dem befürworteten Dekret die folgende Fassung zu geben: „Die Nationalversammlung tut noch einmal kund, daÙ die im ElsaÙ und an anderen Orten wohnhaften Juden unter dem Schutze des Gesetzes stehen, sie verbietet, ihre Interessen zu beeinträchtigen und befiehlt den Magistraten und der Nationalgarde, mit allen ihnen zu Gebote stehenden Machtmitteln Leben und Besitz der Juden sicherzustellen“ (16. April). Der vorgeschlagene Wortlaut fand in der Versammlung fast einhellige Zustimmung und schon zwei Tage später wurde das Dekret auch vom König unterzeichnet. Die Gefahr eines Judengemetzels war gebannt, doch hatte die judenfeindliche Partei ihre Mühe nicht unnützlich vergeudet: von dem Bestreben geleitet, auch nicht den geringsten AnlaÙ für eine weitere Zuspitzung der Beziehungen zwischen den verschiedenen Teilen der Landesbevölkerung zu geben, gelangte die Nationalversammlung zu der Überzeugung, daÙ es ein Gebot der politischen Weisheit sei, die Lösung der jüdischen Frage nach Möglichkeit hinauszuschieben, und zwar im Interesse der Juden selbst.

§ 17. Die Proklamierung der Emanzipation (1791)

Dies waren die Erwägungen, aus denen heraus die Versammlung zwei Wochen später einer sich ihr erneut bietenden Gelegenheit, die jüdische Frage einer positiven Lösung zuzuführen, ruhigen Gewissens aus dem Wege ging. Es stand nämlich der Entwurf eines Gesetzes zur Verhandlung, demzufolge jedem sich mindestens fünf Jahre in Frankreich aufhaltenden Ausländer das aktive Bürgerrecht zuerkannt werden sollte (30. April). Seiner Gesinnung treu, beantragte Reubell das folgende Amendement: „Hierdurch wird der vertagten Frage des Bürgerrechts der Juden in keiner Weise vorgegriffen“. Die tückische Klausel wurde anstandslos angenommen, und selbst die liberalen Abgeordneten scheinen es übersehen zu haben, wie tief sich die Juden durch einen Beschluß gekränkt fühlen mußten, der Ausländern das Bürgerrecht schon nach fünfjährigem Aufenthalt im Lande ohne weiteres zubilligte, dieses Recht aber einer Gruppe von Staatsangehörigen, die unter ihren Vorfahren Einwohner des alten Frankenreiches, ja selbst des römischen Gallien zählten, ausdrücklich aberkannte. Die einzige den Juden in dieser Zeit bewilligte Erleichterung: die Aufhebung der erniedrigenden und schwer lastenden Sondersteuern, die die jüdischen Einwohner von Metz und anderen Orten für das Wohnrecht, die „Protektion“, die „Duldsamkeit“ usw. zu entrichten hatten, wurde von der Nationalversammlung nur nebenbei, im Zusammenhang mit der allgemeinen Reform des Steuerwesens verfügt (20. Juli 1790).

Die Führer der Judenheit begannen allmählich die Geduld zu verlieren. Am 9. Mai 1791 wandte sich eine Gruppe von Pariser Juden an die Nationalversammlung mit einer Adresse, die eher auf den Ton einer entschiedenen Verwahrung als auf den einer Bitte gestimmt war. „Die Nationalversammlung — so hieß es in der Petition — hat ein Dekret erlassen, kraft dessen alle Ausländer nach fünfjährigem Aufenthalt in Frankreich die Rechte französischer Bürger genießen dürfen. Aus welchen fatalen Gründen werden nun die Bittsteller für geringer gehalten als selbst die Ausländer? Weshalb werden ihnen allein alle jene Rechte vorenthalten, mit denen die Menschen von Natur bedacht sind und die ihnen die Dekrete der Nationalversammlung wiedergegeben haben? Erscheint es ausschlaggebend, daß die Bittsteller Juden sind, so müssen sie ja schon aus dem Grunde, weil sie allen für die Staatsbürger festgesetzten Bedingungen genügen und alle Bürgerpflichten erfüllen, als Franzosen gelten; aber auch wenn man sie, ungeachtet

dessen, daß die meisten von ihnen in Frankreich geboren sind, als Ausländer betrachten will, dürfen sie den Titel von französischen Bürgern angesichts ihres langjährigen Aufenthalts in der Hauptstadt von Gesetzes wegen beanspruchen. In dem einen wie dem anderen Falle müssen sie also alle Rechte genießen, die aus diesem Titel herzuleiten sind“. Der entschiedene Ton der Eingabe bewahrte diese indessen nicht vor dem Los aller früheren Petitionen: auch sie wurde an den Verfassungsausschuß überwiesen.

Vierzehn Tage später wurde ein letzter Versuch gemacht, die zögernde Nationalversammlung auf dem Umwege über die Pariser Stadtgemeinde zum Handeln zu veranlassen. Die am 7. Mai 1791 dekretierte Freiheit des öffentlichen Gottesdienstes ermöglichte es nämlich den Juden von Paris, in einem der kommunalen Gebäude eine regelrechte Synagoge einzurichten. Ihr rühriger Sachwalter Godard nahm nun die Gelegenheit wahr, um dem Stadtrat eine Bittschrift zu unterbreiten, in der er den Wunsch aussprach, daß auf die Proklamierung der sich auch auf die Juden erstreckenden Glaubensfreiheit endlich die Proklamierung ihrer bürgerlichen Freiheit folgen möge, da die eine ohne die andere undenkbar sei. „Sollen sie — so führte er in seiner Eingabe aus — auch nachdem ihnen das Gesetz das Recht verliehen hat, Synagogen zu errichten, nach wie vor der Bürgerrechte und des Bürgertitels beraubt bleiben? Sollen sie denn lediglich in ihren Synagogen Bürger sein, außerhalb derselben aber Fremdlinge und Knechte? . . . Die Freiheit des Glaubensbekenntnisses bleibt leerer Schall, wenn sie diejenigen, die sie genießen, gleichsam zur Strafe um ihre Bürgerrechte bringt. Aber nein, indem ihr die Menschen zu den Höhen der Religionsfreiheit geführt habt, habt ihr sie zugleich zu den Höhen der bürgerlichen Freiheit geführt. Eine halbe Freiheit ist ebenso wie eine halbe Gerechtigkeit ein Unding“. — Nachdem das Gesuch dem Stadtrat in der Sitzung vom 26. Mai zur Kenntnis gebracht worden war, nahm er die folgende Resolution an: „Von der Gerechtigkeit der von den Juden mit so lobenswerter Beharrlichkeit erneut vorgebrachten Forderung überzeugt und über die Tatsachen, auf die sich diese Forderung stützt und die die provisorischen Stadtverordneten bereits veranlaßt haben, bei der Nationalversammlung persönlich vorstellig zu werden, bestens unterrichtet, hat der Municipalrat den Beschluß gefaßt, der Nationalversammlung die Bitte der Juden sowie den Wunsch der Munizipalverwaltung von neuem schrift-

§ 17. Die Proklamierung der Emanzipation (1791)

lich zu übermitteln, um sie dazu zu bewegen, ohne Säumen und in aller Form jene Konsequenzen zu ziehen, die sich für die Juden der Hauptstadt aus den segensreichen Prinzipien ergeben, denen die Versammlung erst vor kurzem durch Verkündung der Gewissensfreiheit noch einmal die Weihe gegeben hat“. Die Resolution wurde auch diesmal von dem Stadtoberhaupt Bailly unterzeichnet und ging unverzüglich an die entscheidende Instanz. — Indessen war der Sommer des Jahres 1791 so stürmisch und die Ereignisse, die auf die Flucht Ludwigs XVI. nach Varennes folgten, überstürzten sich so sehr, daß die jüdische Frage völlig in Vergessenheit geriet. Das aufgewühlte Land schwankte zwischen Königtum und Republik hin und her. Alle nebensächlicheren Fragen des politischen Lebens mußten angesichts der sich in Paris vorbereitenden neuen Entwicklungsphase der großen Revolution zeitweilig in den Hintergrund treten.

Schließlich war aber ein Augenblick gekommen, da die Lösung der jüdischen Frage keinen Aufschub mehr duldete. Nach zweijähriger Arbeit war das von der konstituierenden Nationalversammlung in Angriff genommene Verfassungswerk vollendet und der König erteilte ihm seine Sanktion (Konstitution vom 3. September). Aus den die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz festlegenden Grundprinzipien der Verfassung folgte mit logischer Notwendigkeit auch die Gleichberechtigung der Juden. Es blieb nur noch übrig, sie formell zu dekretieren. Nachdem die Nationalversammlung im Laufe von zwei Jahren Gelegenheit gehabt hatte, alle die in Reden, Petitionen, Adressen und Entschließungen der verschiedenen Institutionen und Bürgergruppen vorgebrachten Argumente für und wider die Emanzipation der Reihe nach in Erwägung zu ziehen, mußte die heiß umstrittene Frage allseitig geklärt erscheinen. So konnte denn der Deputierte Duport am 27. September 1791, in einer der letzten Sitzungen der Nationalversammlung, die folgende Erklärung abgeben: „Ich bin der Ansicht, daß die von der Verfassung festgelegte Gewissensfreiheit es nicht länger gestattet, zwischen den Vertretern der verschiedenen Konfessionen in bezug auf die politischen Rechte irgendwelche Unterschiede zu machen. Und doch bleibt die Frage der politischen Stellung der Juden, ungeachtet dessen, daß Türken, Muselmanen und Angehörige aller sonstigen Sekten in Frankreich bereits politische Rechte genießen, noch immer unentschieden. Ich fordere daher, daß diese Entscheidung nicht länger hinausgezögert werde

und daß unverzüglich ein Dekret ergehen solle des Inhalts, daß alle Juden Frankreichs das Recht von aktiven Bürgern genießen“. Die Versammlung nahm die Erklärung des Duport als etwas Selbstverständliches entgegen. Wohl versuchte der Judenhasser Reubell, gegen den Antrag Einwände vorzubringen, doch wurde er von dem Abgeordneten Regnault in schroffster Weise zurechtgewiesen. „Ich fordere — sagte dieser — daß diejenigen, die es wagen, gegen den Antrag zu sprechen, zur Ordnung gerufen werden, denn seine Ablehnung ist mit einer Auflehnung gegen die Verfassung gleichbedeutend“. Der zornige Verweis verfehlte seine Wirkung nicht: die Rechte verstummte, und die Mehrheit der Versammlung stimmte für den Antrag Duports. Hierauf wurde ohne Säumen ein knappgehaltenes, jedoch desto eindrucksvolleres Dekret aufgesetzt, das in der nächsten Sitzung (28. September) durch mancherlei Abänderungsanträge ergänzt wurde und in seiner endgültigen Fassung den folgenden Wortlaut hatte: *„In Anbetracht dessen, daß die den Titel eines französischen Bürgers und den Genuß der Rechte aktiver Bürger begründenden Voraussetzungen in der Verfassung festgelegt sind, daß ferner jeder die erwähnten Voraussetzungen in sich vereinigende Mensch, soweit er den Bürgereid geleistet und das Gelöbnis abgelegt hat, alle von der Verfassung auferlegten Pflichten zu erfüllen, ein Anrecht auch auf alle von dieser gewährleisteten Freiheiten hat, setzt die Nationalversammlung sämtliche in die früher ergangenen Dekrete in bezug auf die Juden aufgenommenen Verfassungsbestimmungen, Klauseln und Ausnahmeverfügungen außer Kraft, indem sie zugleich bestimmt, daß der von den Juden zu leistende Bürgereid als Verzicht auf alle ehemals zu ihren Gunsten geltenden Privilegien und Sondergesetze zu betrachten sei“*¹⁾.

Indessen dachten die der Nationalversammlung angehörenden Judenhasser selbst im Augenblick des Triumphes der Gleichberechtigung keineswegs daran, die Waffen endgültig zu strecken. Nicht in der Lage, den Befreiungsakt zu hintertreiben, gaben sie sich alle Mühe, den Juden wenigstens die Freude zu vergällen. Bei der Beratung über

¹⁾ Die Aufnahme dieser Klausel erwirkten einige Deputierte durch den Hinweis darauf, daß die Juden im Besitze von aus der Vorzeit stammenden „Sonderprivilegien“ seien, deren Fortbestand mit dem Prinzip des gleichen bürgerlichen Rechts unvereinbar sei; ihre Absicht ging letzten Endes auf eine Schmälerung der Gemeindeautonomie der Juden und auf die Abschaffung ihrer national-kulturellen Sonderinstitutionen.

die Abänderungsanträge zum Emanzipationsdekret versuchte Reubell wieder einmal, die Versammlung durch das Schreckgespenst der im Elsaß nach Veröffentlichung des Dekrets zu erwartenden „Volksunruhen“ einzuschüchtern. Das den Juden drohende Unheil, meinte er, könne nur dann abgewendet werden, wenn man sich entschließen würde, den elsässischen Christen im vorhinein für die jüdische Gleichberechtigung eine angemessene Entschädigung zu bieten. Da nämlich die Christen im Elsaß bei den Juden stark verschuldet seien (der Gesamtbetrag dieser Schulden belief sich, seiner Behauptung zufolge, auf 12 bis 15 Millionen Livres), so müsse die Regierung an die Liquidation der untragbaren Schuldenlast schreiten, und zwar durch ihre Verringerung um zwei Drittel, wozu die Juden selbst ihr Einverständnis gegeben hätten. Zu diesem Zwecke solle man die Ortsbehörden anweisen, bei den jüdischen Gläubigern binnen Monatsfrist einzureichende Aufstellungen über alle gewährten Darlehen einzufordern, sodann die Zahlungsfähigkeit der Schuldner zu prüfen, einen detaillierten Liquidationsplan auszuarbeiten und das gesamte Material der Gesetzgebenden Versammlung in Paris zu unterbreiten. Auf diese Weise — so schloß Reubell — würde die Kammer erneut von ihrer volkstreuen Gesinnung Zeugnis ablegen und der christlichen Bevölkerung des Elsaß die jüdische Gleichberechtigung annehmbar erscheinen lassen. Die Nationalversammlung trug keine Bedenken, dem Vorschlag des Reubell ihre Zustimmung zu erteilen. Nun traf es allerdings zu, daß auf dem elsässischen Geldmarkt heillose Verwirrung herrschte und daß beide Parteien, Geldgeber wie Kreditnehmer, nur durch behördliches Einschreiten aus dem Sumpf, in den sie die alte Ordnung gedrängt hatte, gezogen werden konnten; nichtsdestoweniger mußte der Umstand, daß der Beschluß über die Zwangsregulierung mit dem feierlichen Emanzipationsakt zusammenfiel, als eine schwere Kränkung empfunden werden. Das Dekret über die Gleichberechtigung wie das über die Liquidation der Schulden gelangten an ein und demselben Tage zur Annahme, und so entstand der Eindruck, als ob man den Juden die Gleichberechtigung nur gegen ein Lösegeld, gegen den Verzicht auf einen Teil der ihnen geschuldeten Summen zugestanden hätte.

Beide Dekrete wurden vom König erst am 13. November unterzeichnet, nachdem die aufgelöste Konstituierende Nationalversamm-

lung, die „Konstituante“, bereits der Gesetzgebenden Versammlung, der „Legislative“, Platz gemacht hatte.

Über zwei Jahre dauerte somit der Kampf der französischen Juden um jene Freiheiten, die sich eigentlich als eine selbstverständliche Konsequenz aus der Deklaration der Menschenrechte hätten ergeben sollen. Die Gleichberechtigung fiel den Juden nicht wie eine reife Frucht in den Schoß, sondern mußte vom Freiheitsbaume mit größter Mühe heruntergeholt werden. Nun war aber der Sieg errungen, und voll Jubel konnte der treue Anwalt des Volkes Berr-Isaak Berr den Gemeinden im Elsaß und in Lothringen die Siegesbotschaft übermitteln. Diesem bescheidenen Fabrikanten aus Nancy, der zwei Jahre früher als Vertreter der Gemeinden Lothringens vor der Schranke der Nationalversammlung gestanden und um Gerechtigkeit für das bedrängte Volk gefleht hatte, war es nach Veröffentlichung des denkwürdigen Dekrets vom Jahre 1791 beschieden, seinen Brüdern in einem zur allgemeinen Kenntnis gebrachten Sendschreiben die Mitteilung zu machen, daß das Ziel nunmehr erreicht sei. „Der Tag ist endlich gekommen — so verkündete er in freudigster Erregung — da wir den Vorhang, der uns von unseren Mitbürgern und Brüdern trennte, zerrissen sehen! Endlich haben wir die Rechte zurückerobert, die man uns vor mehr als achtzehn Jahrhunderten entrissen hat. Wie sollten wir hierin nicht die wunderbare Gnade des Gottes unserer Väter erblicken? Dank dem Höchsten Wesen und dem souveränen Volke sind wir nun nicht nur als Menschen, nicht nur als Bürger, sondern auch als Franzosen anerkannt. Welch glücklichen Umschwung hast du, großer Gott, an uns vollbracht! Noch am 27. September waren wir in diesem großen Reiche die Einzigen, die zu ewiger Erniedrigung und Knechtung verdammt zu sein schienen — und schon am nächsten Tage, an jenem denkwürdigen Tage, den wir stets als Festtag begehen werden, hast du den unsterblichen Gesetzgebern Frankreichs jenes Wort eingegeben, das mehr als 60 000 Unglückliche, die um ihr Los trauerten, in Menschen verwandelte, welche sich ungetrübtester Freude hingeben dürfen. Ebenso wie Gott einst Antiochus und Pompejus dazu ausersehen hat, uns zu erniedrigen und zu knechten, wurde die edle französische Nation von ihm dazu auserwählt, uns unsere Rechte wiederzugeben und unsere Wiedergeburt zu ermöglichen“ . . . Zu der Zeit, da Berr diese Zeilen niederschrieb, war die jüdische Welt bereits ganz von dem Pathos des revolutionären Patrio-

§ 18. Die Opfer des Terrors

tismus beherrscht. Die Flammen der Revolution loderten immer höher empor, und immer häufiger tauchten im Brennpunkt des Kampfes die Gestalten jüdischer Streiter auf.

§ 18. Der Freiheitspatriotismus. Die Opfer des Terrors

Seit den ersten Tagen der Revolution waren viele französische Juden, von der Freiheitsbewegung mitgerissen, in den Bann jenes Patriotismus geraten, dem die Heimat darum über alles ging, weil sie die Heimat der Freiheit war, das Land, das zum ersten Mal in der alten Welt die Rechte des Menschen und Bürgers proklamiert hatte (der Ausdruck „Patriot“ bedeutete damals bekanntlich so viel wie „Parteigänger der Revolution“). In dem neuen Losungswort: „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ erkannten die Nachkommen der alten Propheten wohlvertraute Worte wieder, die jahrhundertlang von dem Klirren der Sklavenketten übertönt worden waren. Der mächtige Einfluß der revolutionären Atmosphäre und die ihm vorangehende Einwirkung der Ideen der französischen Aufklärung machen es erklärlich, daß Menschen, die noch vor kurzem in völliger bürgerlicher Absonderung lebten, gleichsam über Nacht für das politische Leben reif werden konnten. Die stärkste politische Aktivität entfalteten, wie kaum betont zu werden braucht, die Juden von Paris. Wie groß diese Aktivität war, ist schon allein aus der oben erwähnten Tatsache zu ersehen, daß die kleine jüdische Kolonie von Paris für die Nationalgarde bereits im ersten Revolutionsjahre hundert Freiwillige stellte. Daneben traten Juden in recht ansehnlicher Zahl den damals eine so wichtige Rolle spielenden politischen Klubs bei, wie etwa dem der Jakobiner, der Feuillants usw.; auch gehörten sie den Sektions- oder Bezirksversammlungen der Pariser Gemeinde als Mitglieder an. Dies waren die Quellen, aus denen die Wortführer der Judenheit jene politische Erfahrung und Energie schöpften, von der sie im Kampfe um die Gleichberechtigung, in der von ihnen außerhalb des Parlaments entfalteten Agitation, in der unablässigen Beeinflussung der Nationalversammlung, des hauptstädtischen Gemeinderates sowie der Presse in so glänzender Weise Zeugnis abgelegt hatten.

Die unmittelbare Beteiligung der Juden an der Presse fiel allerdings weniger ins Gewicht. Am regsten betätigte sich auf diesem Felde der uns als Verfechter der Emanzipation schon vielfach entgegengetre-

tene Salkind Hurwitz. Die von diesem patriotischen Schriftsteller in der Pariser radikalen Presse veröffentlichten Artikel, die er in der Regel nicht nur mit seinem Namen, sondern auch mit dem Kennwort „Polonais“ (aus Polen) zu unterzeichnen pflegte, erregten durch ihren originellen, geistreichen Stil, der bereits die sarkastische Schreibweise eines Börne ankündigte, großes Aufsehen. Nachdem die Nationalversammlung die Vertagung der jüdischen Frage beschlossen hatte, publizierte Hurwitz in der „Pariser Chronik“ (am 22. Februar 1791) einen offenen Brief, in dem er an die „Kasuisten aller Religionen“ die ironische Bitte richtete, ihm über die folgenden ihn quälenden Zweifel hinwegzuhelfen: einerseits hätte er den durch das Gesetz geforderten „Bürgereid“ geleistet und sich somit verpflichtet, die die Menschenrechte anerkennende Verfassung zu schützen, andererseits lege ihm aber der Beschluß der Nationalversammlung die Pflicht auf, diese Rechte denjenigen abzusprechen, die zu Gott in hebräischer Sprache beten, ohne dabei das Glück zu haben, in Avignon oder Bordeaux geboren zu sein . . . Ob es eine Parlamentsrede des Abbé Maury oder irgendein Ausfall in einem klerikalen Blatte sein mochte — immer war Hurwitz zur Stelle, um seinen bissigen polemischen Stil in den Dienst der jüdischen Sache zu stellen. Als die katholische Geistlichkeit, durch die Konfiskation der Kirchengüter gereizt, ihre Hetzkampagne gegen das Judentum einleitete, veröffentlichte Hurwitz einen in satirischem Tone gehaltenen Artikel, in dem er sich an die Sachkundigen mit der Bitte wandte, ihm, als unwissenden Laien, „einige physische und moralische Phänomene aus der Naturgeschichte der Geistlichkeit“ plausibel machen zu wollen.

Mit der Verkündung der Emanzipation erhielt die patriotische Stimmung der französischen Juden einen neuen Antrieb. In den Zeitungen erschienen von Begeisterung überströmende Briefe, Dankhymnen der Befreiten. Einen besonders rührenden Eindruck machte ein Brief, in dem sich ein gewisser Samuel Levy, der sich den sonderbaren Titel „Fürst des Exils, Vorsteher der morgen- und abendländischen Synagogen“ zugelegt hatte, folgendermaßen vernehmen ließ: „Frankreich, das Land, das als erstes die Schmach Jehudas ausgelöscht hat, ist unser Palästina, seine Berge — unser Zion, seine Ströme — unser Jordan. So lasset uns denn das erquickende Wasser seiner Quellen trinken — es ist das Wasser der Freiheit . . . Die Freiheit hat nur eine Sprache, und ihr Alphabet ist allen Menschen ge-

läufig. So wird denn die am meisten geknechtete Nation für das Wohl derjenigen beten, die die Fesseln der Sklaverei löst. Frankreich ist der Hort der Bedrängten“ . . . Beim Ablegen des „Bürgereides“ gelobten viele Juden, sich die Devise der Revolution zu eigen machend, „als freie Menschen zu leben oder aber zu sterben“. Daneben bekundeten die Juden ihre Vaterlandsliebe durch „patriotische Gaben“, d. h. durch reichliche Spenden für gemeinnützige Zwecke, was ihnen in dieser Zeit der schwersten finanziellen Not und der Anspannung aller Kräfte des Landes zur Abwehr der feindlichen Koalition (1792 bis 1793) besonders hoch angerechnet wurde. Zögerten sie doch zuweilen nicht, zur Bestreitung der Kriegskosten das letzte Hab und Gut herzugeben, an manchen Orten sogar die Einrichtung der Synagogen. Der Krieg verlangte aber von den Juden auch Opfer an Blut, und gar mancher jüdische Kämpfer ließ sein Leben auf dem Schlachtfelde bei der Verteidigung der Landesgrenzen vor dem Ansturm der Preußen und Österreicher. Der Umstand, daß die französische Armee um diese Zeit in ihren Reihen rund zweitausend Juden zählte und daß die jüdische Bevölkerung der vom Krieg heimgesuchten Grenzlande Elsaß und Lothringen voll ihre Pflicht erfüllte, hielt indessen die jüdenfeindlichen Kreise von Nancy nicht davon ab, die Forderung laut werden zu lassen, daß alle französischen Juden restlos des Landes verwiesen werden sollten. Als die ungeheuerliche Forderung dem Jakobinerklub in Paris bekannt wurde, veranlaßte sie ihn zu der folgenden Feststellung: „Die Republik kennt heutzutage das Wort ‚Jude‘ nicht mehr als Bezeichnung einer Nation, sondern als die einer Sekte; um Sekten kümmert sich aber die Republik nicht und sie ist daher auch nicht gewillt, Sektierer auszuweisen, es sei denn solche, die sich gegen die öffentliche Ordnung auflehnen“. Unwillkürlich drängt sich angesichts dieses Beschlusses die Frage auf: wie wäre er ausgefallen, wenn man die Juden schon damals als Volk, als eine Nation hätte gelten lassen?¹⁾ . . .

Das jähe Abschwanken der Revolution in die Richtung des Despotismus und des Terrors, zu der es in der Zeit des Konvents (1793 bis 1794) kam, sollte auch für die jüdischen Bürger Frankreichs

¹⁾ In manchen aus dieser Zeit stammenden Akten der Rheindepartements sind uns Beschlüsse über die „Generalliquidation der jüdischen Nation“ („Liquidation générale de la nation juive“) überliefert, womit die Abschaffung der jüdischen Gemeindeautonomie gemeint war.

traurige Folgen nach sich ziehen. Die vom Konvent im November 1793 dekretierte Ersetzung des christlichen Gottesdienstes durch den „Kult der Vernunft“ gefährdete in der Praxis die Freiheit des jüdischen Glaubensbekenntnisses nicht minder als die des christlichen. Der teils freiwillige, teils erzwungene Abfall von der angestammten Religion, der unter den Katholiken zu einer häufigen Erscheinung geworden war, stellte auch unter den Juden durchaus keine Seltenheit dar. An den im Revolutionskalender festgesetzten Feiertagen, den „Dekaden“, glaubten auch die Leiter der jüdischen Schulen von Paris, Aaron Polak und Isaak Kohen, ihre Schülerschaft in die zu einem „Tempel der Vernunft“ gewordene Notre-Dame-Kathedrale führen zu müssen. Dem Beispiel vieler katholischer Kirchen folgend, die nur noch als „Krambuden der Lüge“ („boutiques de mensonges“) galten, stellten manche Synagogen auch ihre „Beute“, d. h. wertvolle Gottesdienstgeräte, dem Konvent oder den Stadtgemeinden zur Verfügung. Bei einer solchen Gelegenheit entblödete sich die Abordnung einer der Pariser Synagogen nicht, vor der Schranke des Konvents die Erklärung abzugeben: „Unsere Vorfahren haben uns Gesetze überliefert, die vom Gipfel eines Berges (Sinai) herab verkündet worden sind; die Gesetze, die ihr nun Frankreich gebet, kommen aber von einem Berge¹⁾, den wir nicht minder verehren. So nehmet denn unseren Dank entgegen“ . . . Ein „jüdischer Geistlicher“ namens Salomon Hesse brachte einer Sektionsversammlung der Pariser „Vaterlandsfreunde“ sein silbergesticktes Gebetsgewand (Tallis) dar und erklärte hierbei, daß er „keinen anderen Gott habe denn den Gott der Freiheit, und keine andere Religion als die der Gleichheit“. Zu ähnlichen Szenen kam es auch in der Provinz. In Avignon hielten es die „unter der Bezeichnung ‚Juden‘ bekannten Bürger“ für geboten, alle zu liturgischen Zwecken dienenden „goldenen und silbernen Geräte“ an die Kreisverwaltung abzuliefern. Im Zentrum des lothringischen Rabbinitismus, in Metz, wurden die „Gesetzestafeln Mosis“ sowie die Thorarollen aus der Synagoge hinausgeworfen. „Die Tierhaut, auf der die Gesetze dieses abgefeimten Betrügers (Moses) aufgezeichnet sind — frohlockte aus diesem Anlaß der „Republikanische Kurier“ — wird als Fell für Trommeln dienen, die zum Sturmangriff aufrütteln und die Mauern eines neuen Jericho zum Einsturz bringen werden“. Ferner versicherte

¹⁾ „D'une montagne“ — eine Anspielung auf den vorherrschenden linken Flügel des Konvents, auf die Berg-Partei oder die der Montagnards.

das Blatt, daß kein einziger Jude, außer einigen „von albernen Vorurteilen besessenen Weibern“, dem vernichteten Heiligtum nachgetrauert hätte. Auch in Nancy mußten die Juden auf Verlangen eines Munizipalbeamten zusammen mit den goldenen und silbernen Kultgegenständen und Emblemen ihre „mystischen Urkunden“ ausliefern.

In Paris verstiegen sich die Blätter der Sansculotten zu der Forderung, daß den Juden der Beschneidungsbrauch untersagt werde, doch fand diese Anregung im Konvent keinerlei Beachtung. Daneben fehlte es nicht an Versuchen, den Juden die Sabbatheiligung zu verwehren, und zwar mit der Begründung, daß als Ruhetag für alle Bürger die „Dekade“ eingeführt sei; aus demselben Grunde wurden an manchen Orten (in Troyes, Straßburg) die jüdischen Kaufleute genötigt, ihre Läden am Sabbat offen zu halten. Als das Passahfest heranrückte, trauten sich die Juden von Metz kaum, an das „Maz-zoth“-Backen zu gehen, da sie befürchteten, wegen „Aberglaubens“ angezeigt und unter Anklage gestellt zu werden, doch gelang es einer findigen Frau, die Gefahr dadurch zu bannen, daß sie den Behörden die Bedeutung des Passahfestes als eines Festes der politischen Befreiung vor Augen führte. Hin und wieder kam es zu Ausbrüchen rohester Gewalttätigkeit: Schwärmer, die sich für den „Kult der Vernunft“ ereiferten, und in Raserei geratene Pöbelhaufen drangen in die Synagogen ein und ließen Thorarollen und heilige Bücher in Rauch aufgehen („gaben ihre lügenhaften Scharteken den Flammen patriotischer Scheiterhaufen preis“, wie es in den amtlichen Berichten so schön hieß), worauf sie die Türen der Gotteshäuser vernagelten. Hierbei hatten auch einige elsässische Rabbiner Verfolgungen zu erdulden.

Im Frühjahr 1794 trat an die Stelle des „Kultes der Vernunft“ der von Robespierre eingeführte deistische Kult des „Höchsten Wesens“, und die Religionsnot nahm ein Ende. Um so heftiger wütete jedoch der politische Terror. Die Revolution verschlang ihre eigenen Kinder: in ununterbrochener Folge verfielen zunächst die Girondisten, dann die Hébertisten und kurz darauf die Dantonisten der Guillotine. Die Reihe war nunmehr an der Partei des Robespierre. Da die Juden als Mitglieder verschiedener Parteien und Klubs am politischen Leben regsten Anteil nahmen, so blieb es nicht aus, daß auch sie vom roten Terror erfaßt wurden. Schon die Dekrete des Jahres 1793, durch die der Konvent die Festnahme aller einer unfreundlichen Gesinnung gegenüber der Republik Verdächtigen sowie die Ausweisung der

„Aristokraten“ und Ausländer verfügte, versetzten viele Juden von Paris in eine überaus prekäre Lage. Die einen wurden wegen angeblich fremdländischer Herkunft in Haft genommen, die anderen, weil sie „verstockter aristokratischer Gesinnung“ bezichtigt wurden, andere wieder wegen Zugehörigkeit zu einer der vom „Wohlfahrtsausschuß“ geächteten Parteien. Der bekannte jüdische Politiker aus Bordeaux, Abraham Furtado, vermochte dem traurigen Los seiner Parteifreunde, der Girondisten, dieser Idealisten der Revolution, nur durch eiligste Flucht zu entinnen (1793). Nicht wenige Juden wurden auf völlig belanglose oder gar falsche Anzeigen hin in den Kerker geworfen, um freilich nach Untersuchung des jeweiligen Falles zumeist wieder entlassen zu werden. Indessen lief die Sache für die Verhafteten durchaus nicht immer so glimpflich ab. So mußten einige jüdische Bank- und Handelsherren von Bordeaux nur aus dem Grunde ungeheure Geldbußen erlegen, weil sie einstmals mit dem Hofe und der Aristokratie in Verbindung gestanden hatten oder sich nicht eifrig genug für die Sache der Republik einsetzten. Dem Bankier Peixotto wurde neben diesen Sünden auch noch der Umstand zur Last gelegt, daß er sich unter dem alten Regime unter Berufung auf seine Abstammung vom biblischen Priestergeschlechte Levi um das Adelsprädikat beworben hätte; auf Grund solch grotesker Beschuldigungen verurteilte ihn die Kriegskommission von Bordeaux zu einer Geldstrafe in der enormen Höhe von 1 200 000 Livres. Bei den Geldstrafen allein hatte es jedoch keineswegs sein Bewenden: mehrere jüdische Köpfe sollten unter dem Beil der Guillotine fallen.

Als einer der ersten bestieg *Jakob Pereira* das Schafott. Aus dem Süden gebürtig, übersiedelte er 1790 nach Paris, gründete hier eine Tabakfabrik und stürzte sich bald in den Strudel des politischen Lebens der Hauptstadt. Er schloß sich der extremen Linken an und wurde zu einem der führenden Männer des Jakobinerklubs. Nach Einführung des „Kultes der Vernunft“ ließ sich Pereira von dem Weltbürger Anacharsis Cloots, dem „Redner des Menschengeschlechts“, zu einer antikatholischen Demonstration hinreißen, die ganz Frankreich in größte Aufregung versetzte. Beide Jakobiner begaben sich nämlich zum Pariser Bischof Gabelle und forderten diesen auf, vor dem Konvent in aller Form seine „Verirrungen“ abzuschwören, d. h. sein geistliches Amt niederzulegen. Nach anfänglichem Widerstreben leistete der eingeschüchterte Bischof der Aufforderung Folge, erschien

vor dem versammelten Konvent und gab die Erklärung ab, daß er auf die von ihm bekleidete Würde verzichte; hierbei legte er die bischöflichen Insignien ab und setzte unter frenetischem Beifall der Versammlung die ihm überreichte rote Freiheitsmütze auf. Die Beteiligung Pereiras an dieser Komödie sollte ihm nun zum Verhängnis werden. Als kurz darauf, nach Abschaffung des „Kultes der Vernunft“, Robespierre gegen die Prediger der „atheistischen Religion“ zu Felde zog und den Terroristen aus der Partei des Hébert den Prozeß machte, kam zusammen mit Anarcharsis Cloots auch Pereira auf die Anklagebank. Nach fünfmonatlicher Untersuchungshaft wurde er wegen angeblicher Beteiligung an einer „auf die Vernichtung der Volksvertretung (des Konvents), die Ermordung ihrer Mitglieder und den Sturz der Republik ausgehenden Verschwörung“ vom Revolutionstribunal zum Tode verurteilt. Die letzte Fahrt legte er auf demselben Karren zurück, der Hébert, Cloots und manch anderen seiner alten Gesinnungsgenossen zur Richtstätte gebracht hatte. Der Kopf des jüdischen Demagogen fiel unter lauten Hochrufen der Menge auf das Wohl der Republik (März 1794).

Einen Monat später kam der Prozeß der Dantonisten zur Verhandlung, in den wiederum zwei Männer jüdischer Abstammung, die Brüder Frey, verwickelt waren. In Österreich beheimatet und Söhne eines zum Christentum übergetretenen reichen Heereslieferanten, zogen die Brüder Julius und Emanuel Frey¹⁾ zusammen mit ihrer jugendlichen Schwester Leopoldine nach Paris, um die „Segnungen der Freiheit“ zu genießen (1792). Hier trat die Familie Frey in näheren Verkehr mit den Mitgliedern der Bergpartei, insbesondere mit dem Demagogen Chabot, einem ehemaligen Kapuziner. Um das sie mit der Revolution vereinigende Band fester zu knüpfen, beschlossen nun die Brüder Frey, ihre schöne sechzehnjährige Schwester mit Chabot zu verheiraten, dem sie denn auch die Braut mitsamt einer ansehnlichen Mitgift beinahe aufdrängten. Das Ehebündnis hatte jedoch für alle Beteiligten verderbliche Folgen. Als Chabot bald darauf die Aufmerksamkeit der Geheimpolizei auf sich lenkte, erblickte man in seiner Heirat mit der reichen Österreicherin einen Beweis dafür, daß er im

¹⁾ Nach den Angaben von Jost („Geschichte der Israeliten IX, 149, Register) waren die Brüder Frey Neffen des berühmten Sektenführers Jakob Frank. Das nämliche wird von ihrem Zeitgenossen Lazarus Bendavid bezeugt. S. unten, Anhang, Note 2.

Solde des Feindes stehe und auf eine Staatsumwälzung hinarbeite. Zugleich klagte man die mit ihm verschwägerten Brüder Frey an, eine Verschwörung angezettelt zu haben, in der Absicht, „durch Bestechung das Ansehen der republikanischen Regierung zu untergraben“. Die beiden Brüder, von denen der eine sechsunddreißig, der andere siebenundzwanzig Jahre alt war, wurden vom Revolutionstribunal für schuldig befunden und verfielen zusammen mit Chabot, Danton, Desmoulins und anderen Helden der Revolution im April 1794 der Todesstrafe. Freigesprochen wurde nur die schon nach halbjähriger Ehe verwitwete Leopoldine, die nun mitten in den Stürmen der Revolution vereinsamt und schutzlos dastand.

Ganz anderer Art war die Tragödie, von der die Familie des jüdischen Barons Liefman Calmer heimgesucht wurde, eines Einwanderers aus Holland, der sich schon lange vor der Revolution in Frankreich hatte einbürgern lassen. Wiewohl einer von seinen Söhnen, *Isaak Calmer*, in den Reihen der unentwegtesten Sansculotten stand (er war unter dem Spitznamen „der Sansculotte mit 200 000 Livres Jahreseinkommen“ bekannt), der andere hingegen mit den Royalisten sympathisierte, sollte der Terror beide Brüder von den zwei diametral entgegengesetzten Polen der politischen Welt her fast gleichzeitig an die Stufen des Blutgerüstes führen. Isaak Calmer, ein eifriges Mitglied des Revolutionsausschusses von Clichy (nahe Paris), in dem er des öfteren auch den Vorsitz führte, wurde nämlich auf die Umtriebe seiner politischen Gegner hin des Mißbrauchs der Amtsgewalt angeklagt und vom Revolutionstribunal im Juni 1794 in den Tod geschickt. Seinem jüngeren Bruder *Louis Benjamin* legte man aber die „Unterstützung extremer Royalisten und der Parteigänger der Gegenrevolution“ zur Last. In Haft genommen, wurde er bezichtigt, seinerzeit, als er während des Aufenthalts der königlichen Familie in den Tuileries bei den Grenadieren diente, im Schlosse mit König und Königin eine Unterredung gehabt und überdies Aufträge des „verachtungswürdigen Höflings“ Lafayette ausgeführt sowie in dessen Namen Ehrenzeichen ausgeteilt zu haben. Im Mai 1794 auf diese Anklage hin vom Revolutionstribunal zum Tode verurteilt, wurde der jüngere Calmer ebenso wie sein Bruder guillotiniert. Das gleiche Los drohte auch der Schwester der beiden Hingerichteten, Sara, die nur durch einen glücklichen Zufall dem Tode entrann: als sie noch im Kerker schmachtete, vollzog sich die Thermidore-Umwälzung, die der

§ 19. Die ersten Früchte der Emanzipation

blutigen Diktatur des Robespierre ein Ziel setzte (27. Juli 1794). Zusammen mit anderen dem Tode geweihten Häftlingen erlangte nunmehr auch deren jüdische Leidensgenossin die Freiheit wieder.

Jüdischen Namen begegnen wir auch in den politischen Prozessen der folgenden Jahre, der Periode der Beruhigung. Wurde man unter der Herrschaft des Konvents auf den Verdacht hin verhaftet, nicht radikal genug gesinnt zu sein, so machte man in den ersten Jahren des Direktoriums (1795–1796) denjenigen den Prozeß, die im Rufe eines zu weitgehenden Radikalismus standen. Dies alles wirkte indes nur auf das Los von Einzelpersonen zurück und beeinflusste in keiner Weise die Stellungnahme zur jüdischen Bevölkerung als Gesamtheit.

§ 19. Die ersten Früchte der Emanzipation (1796–1806)

Das Jahrzehnt, das das Direktorium von dem napoleonischen Kaiserreiche trennt, brachte zwar für die französischen Juden keine bedeutsameren Ereignisse mit sich, doch schuf es die Voraussetzungen für die Geschehnisse der folgenden Jahre. Es ist dies die Zeitspanne, in der die ersten Früchte der Emanzipation, die genießbaren ebenso wie die ungenießbaren, zur Reife gelangen. Der soziale Aufstieg der Judenheit löst den Widerstand derjenigen aus, die sich durch diesen Aufstieg in ihren Interessen getroffen wähnen, und so schießt, von der Sonne der Freiheit bestrahlt, eine Pflanze empor, die ihre Säfte aus dem Schlamm Boden der Sklaverei zieht.

Die jüdische Bevölkerung Frankreichs war seit dem Ausbruch der Revolution in ständigem Wachstum begriffen. Der Zuzug von Juden aus dem benachbarten Deutschland nach den östlichen Departements der französischen Republik, nach dem Elsaß und nach Lothringen, nahm immer größere Dimensionen an. Die entrechteten Bewohner der deutschen Ghettos fanden hier ein ihnen nach Lebensführung und Sprache (der jüdisch-deutschen Mundart) verwandtes Milieu vor und lebten sich rasch in die neuen Verhältnisse ein. Viele von ihnen zogen aber auch weiter, zumeist nach Paris, dessen jüdische Bevölkerung sich denn auch im Laufe von fünfzehn Jahren verdreifachte (um 1806 waren hier bereits etwa 3000 Juden ansässig). Eine bedeutende jüdische Gemeinde entstand zugleich in dem den Juden ehemals verschlossenen Straßburg. Die Eroberungen der Republik und des na-

poleonischen Kaiserreiches (Belgien, Holland, die Schweiz, Teile Italiens und Deutschlands) brachten überdies eine automatische Vermehrung der jüdischen Reichsangehörigen mit sich, deren Zahl sich in den ersten Jahren des Kaisertums (1804—1808) auf über 135 000 bezifferte, wovon nahezu die Hälfte auf die französischen Stammlande entfiel.

Diese durch die Emanzipation zu neuem Leben erwachten Massen waren von einem unersättlichen Tatendrang beseelt, doch waren die stürmischen Zeitläufte für eine normale Entfaltung der entfesselten Volksenergie nichts weniger als günstig. Den schweren Revolutionskrisen im Inneren folgte eine Kette von Kriegen gegen den äußeren Feind. Der Freiheitsdrang trat vor jener Eroberungs- und Ruhmsucht zurück, welche dem Militarismus Napoleons I. zu einer so üppigen Entfaltung verhelfen sollte. Wohl oder übel mußten auch die Juden mit dem Geiste der Zeit, der die bürgerliche Tugend in den Kasernenhof und auf die blutigen Schlachtfelder verbannte, Schritt halten. Ihre Beisteuer zu dem vom „Ruhme Frankreichs“ geforderten Kanonenfutter war recht hoch. Die unausgesetzten Rekrutenaushhebungen („conscriptions“) dezimierten die jüdische Jugend. Ebenso wie unter dem Banner der Republik kämpften die Juden auch unter den Fahnen des Kaiserreiches, und nicht gering war unter ihnen die Zahl der Freiwilligen und Berufssoldaten, die es bis zum Offiziersrang gebracht hatten. Freilich gab es auch solche, die sich durch Söldlinge vertreten ließen, und zwar nicht zuletzt aus dem Grunde, weil die Lage eines Juden in der Masse der christlichen Soldaten vielfach äußerst schwierig war. Dies eben veranlaßte viele in das Heer eingereihte Juden, ihre Abstammung zu verheimlichen und sich einen „Kriegsnamen“ (nom de guerre) beizulegen. Je rücksichtsloser das Truppenaufgebot betrieben wurde, desto untragbarer wurde die „Blutsteuer“, desto größer die Zahl der Drückeberger. Die Präfekten der östlichen Departements berichteten denn auch, daß viele Juden der Musterung fernbleiben, daß die jüdischen Geburtsregister gefälscht werden und daß gar mancher Familienvater seinen neugeborenen Sohn mit weiblichem Namen eintragen lasse, um ihn vor den Gefahren des Militärdienstes zu bewahren. Obgleich sich die Fälle von Drückebergerei, ja selbst von Fahnenflucht auch unter den Christen immer mehr häuften, wurden sie den Juden als eine viel schwerere Schuld angerechnet, da man sie bei ihnen auf Mangel an Vaterlandsliebe zu-

rückführen zu müssen glaubte. Das Widerstreben gegen die Hekatomben Napoleons, der im Laufe von fünfzehn Jahren über drei Millionen Menschen unter die Fahnen rief, galt vielen als ein Beweis dafür, daß die Juden sich der Gleichberechtigung nicht würdig erwiesen hätten. Es liegt eine geschichtliche Tragik darin, daß die Morgenröte der Emanzipation für die französischen Juden zunächst durch den blutigen Nebel des Terrors und sodann durch den Pulverrauch der Schlachten verdunkelt wurde und daß ihnen so die Möglichkeit genommen ward, sich den neuen Verhältnissen des bürgerlichen Lebens allmählich und in aller Ruhe anzupassen.

Die Folge war, daß im kulturellen Wachstumsprozeß der französischen Juden tiefgreifende Störungen eintraten: sprunghafte Wandlung auf der einen, Stagnation auf der anderen Seite. Die Oberschicht der Judenheit, vor allem die Sephardim von Paris und Bordeaux, verfiel rasch der nivellierenden Gallisierung. Statt einer Reform des jüdischen Schulwesens das Wort zu reden, beeilten sich viele Juden, ihre Kinder den französischen Normalschulen oder „standesgemäßen Pensionaten“ anzuvertrauen, wo die Jugend in fremder Umgebung aufwuchs und dem eigenen Volke entfremdet wurde. Zur Lockerung der den Einzelnen mit seinem Volkstum verknüpfenden Bande trug daneben nicht wenig der Militärdienst bei. In der gleichen Richtung wirkte der Umstand, daß sich nicht wenige Juden als Staatsbeamte und als Vertreter freier Berufe erfolgreich durchzusetzen vermochten. So erlangte der junge Jurist *Michael Berr*, der Sohn des bekannten Fürsprechers der lothringischen Juden, einen ehrenvollen Platz in den Reihen des französischen Anwaltsstandes. In den breiten Schichten der jüdischen Bevölkerung des Elsaß und Lothringens war indessen dieser kulturelle Umschwung noch kaum bemerkbar. Wohl hatte Isaak Berr in seinem nach dem Emanzipationserlaß von 1791 veröffentlichten feierlichen Sendschreiben (oben, § 17) die befreiten Brüder ermahnt, ihre jüdisch-deutsche Umgangssprache aufzugeben und sie durch die französische zu ersetzen sowie ihre Kinder in die französischen Schulen zu schicken, wo die gegenseitige Entfremdung zwischen Juden und Christen überbrückt und die Voraussetzungen für die „brüderliche Liebe“ geschaffen werden würden; die ersten in dieser Richtung unternommenen Versuche zeigten jedoch, daß man von dem Geiste der Brüderlichkeit noch sehr weit entfernt war. Noch fünfzehn Jahre später sah sich Isaak Berr genötigt, an seinen Freund

und Mitstreiter im Kampfe um die Emanzipation, den Abbé Grégoire, die folgenden kummervollen Zeilen zu richten (1806): „Es ist schon richtig, daß das segensreiche Dekret vom 28. September 1791 uns unsere Rechte zurückgegeben hat und daß wir hierfür zu ewiger Dankbarkeit verpflichtet sind, allein der Nutzen, den wir bisher davon hatten, war nur scheinbar, denn unsere rechtlichen Errungenschaften haben in der Praxis keinerlei Geltung. Die an den Namen ‚Jude‘ sich knüpfende Verachtung ist es, die eines der wichtigsten Hindernisse für unsere Wiedergeburt bildet. Kommt ein jüdischer Jüngling zu einem Handwerksmeister, Fabrikanten, Künstler oder Landwirt, um sich von ihm ausbilden zu lassen, so wird er, weil er Jude ist, schlankweg abgewiesen. Wird ein Jude vor Gericht geladen, so läßt sich die Gegenpartei nur selten das Vergnügen entgehen, sich vor den Anwesenden in ein unangebrachtes Gerede über die Juden als solche einzulassen, um sie mit all den Vorwürfen zu überhäufen, die man von altersher gegen sie vorzubringen pflegt. Selbst in den Theatern trägt man keine Bedenken, uns zur Zielscheibe des allgemeinen Spottes zu machen“.

Die Ursachen dieser sozialen Entzweiung sind vor allem in den *wirtschaftlichen Verhältnissen* zu suchen, die sich im Verlauf des auf die Emanzipation folgenden Jahrzehnts namentlich im Elsaß stark zugespitzt hatten. Das gleichzeitig mit dem Gleichberechtigungserlaß ergangene Dekret über die Liquidation der von den Christen bei den Juden aufgenommenen Anleihen (oben, § 17) hatte keineswegs dazu beigetragen, die beiderseitigen Beziehungen erfreulicher zu gestalten. Die Verringerung der geschuldeten Beträge und das angeordnete Moratorium brachten zwar viele Gläubiger um ihr Vermögen, ohne jedoch die Schuldner versöhnlicher zu stimmen. Die von Republik, Konsulat und Kaiserreich unausgesetzt geführten Kriege hatten eine anhaltende wirtschaftliche und finanzielle Krise im Gefolge, die letzten Endes auf die sich im Inneren vollziehende Umschichtung zurückging: auf die durch den Sturz des Feudalismus und die Emigration des Adels bewirkte Umwälzung der Agrarverhältnisse und die damit zusammenhängende Entstehung einer jungen Klasse von bäuerlichen Landbesitzern, welche für ihre neuen landwirtschaftlichen Betriebe Kapital benötigten. In dieser kritischen Übergangszeit stürzten sich nun die Juden, die sich ehemals auf das Kleinkreditgeschäft beschränkt hatten, auf die Spekulation in Grundstücken sowie auf das Hypothe-

kengeschäft: sie kauften die von den Adligen verpfändeten Güter auf, um sie gegen Schuldverschreibungen an die Bauern weiter zu verkaufen, oder gewährten diesen hypothekarisch gesicherten Geldkredit. Wohl erleichterten sie auf diese Weise den ehemals besitzlosen Landarbeitern den Landerwerb, doch belasteten sie zugleich manchen neuen Grundbesitzer mit untragbaren Schuldverpflichtungen. Daneben zwang das Risiko des Kreditgeschäftes in diesen Jahren der Währungskrise die jüdischen Geldgeber zur Forderung hoher Zinsen, was bei der Landbevölkerung stärksten Unwillen hervorrief. Die von den Präfekten der Rheindepartements in den Jahren 1801–1806 hierüber erstatteten Berichte verursachten der französischen Regierung nicht wenig Sorge¹⁾. In besonders düsteren Farben stellte die Lage des angeblich unter jüdischer Herrschaft stöhnenden Elsaß der Marschall Kellermann in seinem 1806 an Napoleon gesandten „Privatbericht“ dar. Die judenfeindliche Denkschrift suggerierte die Vorstellung, als ob die Juden im Elsaß eine wahre Landplage seien, als ob sie nahezu das

¹⁾ Abweichend lautete allein der Bericht des Präfekten des Departements Moselle (Metz und Bezirk), der mitzuteilen mußte, daß die unter seiner Verwaltung stehenden Juden, zumeist Kleinhändler, mit dem Kreditgeschäft nichts mehr zu tun hätten, da die dem Militärstande angehörenden Verschwender, denen die Juden Geld vorzuschießen pflegten, ohne sich um ihre Schulden zu kümmern, abgezogen seien und so die jüdischen Kreditgeber um ihr ganzes Vermögen gebracht hätten; an deren Stelle seien aber sich auf ihr Geschäft glänzend verstehende christliche Wucherer getreten. Manche Juden, so berichtete er weiter, hätten sich der Landwirtschaft zugewandt, andere wieder dem Handwerk; die jüdischen Kinder besuchten französische Schulen und es fehle auch nicht an Juden, die sich freiwillig zum Militärdienst meldeten; die altüberkommene Sittenstrenge sei im Schwinden begriffen: „die Jugend ist weniger geneigt, den abergläubischen Gebräuchen des Rabbismus zu folgen“; es käme zuweilen sogar zu Ehen zwischen Juden und Christinnen, wie denn überhaupt die Annäherung an die Christen Fortschritte mache. Ein ganz anderes Bild ergibt sich aus dem Bericht des Präfekten des Departements Meurthe (Nancy) und insbesondere aus denen der Vorstände der elsässischen Departements Haut- und Bas-Rhin. Die Juden sollen sich hier, durch die Geldnot begünstigt, auf das Wuchergeschäft und die Bodenspekulation geworfen haben, der Landbearbeitung aber, ja selbst dem Gewerbe völlig fremd geblieben sein. Sie hätten sich überall im Elsaß und namentlich in Straßburg, das eine Menge aus Deutschland hergelaufener Juden aufzuweisen habe, überaus unbeliebt gemacht. Alles in allem hätte sich die wirtschaftliche Lage der Juden nach der Emanzipation nicht nur nicht gebessert, sondern in mancher Hinsicht sogar erheblich verschlimmert. Die der Zentralregierung unterbreiteten Berichte bauten sich auf Erklärungen der den Präfekten zur Seite stehenden „Generalräte“ auf, in denen die Wortführer des christlichen Bürgertums ihrer Erbitterung gegen die „eine Sondernation innerhalb der großen (französischen) Nation bildenden“ Juden, wie sich der Straßburger Generalrat ausdrückte, ungehemmten Lauf zu lassen pflegten.

ganze Landvolk in ihren Frondienst gezwungen und sich de facto des größten Theils des Grundbesitzes bemächtigt hätten. Solche einseitigen Berichte machten auf Napoleon, der in den ersten Jahren des Kaiserreiches der jüdischen Frage großes Interesse entgegenbrachte, einen nachhaltigen Eindruck. Die Juden von Elsaß und Lothringen waren aber unbesorgt und ahnten nicht, daß man in Paris gegen sie Böses im Schilde führe und sich sogar mit dem Gedanken trage, ihre bürgerliche Gleichberechtigung aufzuheben . . .

§ 20. Napoleon und die Juden; das Dekret vom Jahre 1806

Die neue, in Europa eingebrochene Macht, die, zerstörend und schöpferisch zugleich, die Selbstherrlichkeit des Despotismus mit dem Freiheitsdrang der Revolution in sich vereinigte — diese ungestüme Macht sollte auch das Los des jüdischen Volkes nicht unberührt lassen. Wie für das gesamte Europa, war *Napoleon I.* auch für die Juden gleichzeitig Unterjocher und Befreier, guter und böser Genius in einer Person; in dem Verhalten des Weltbezwingers dem Volke gegenüber, das eine ganze Welt nicht zu bezwingen vermocht hatte, kam sowohl seine Engherzigkeit wie die ihm angeborene Großzügigkeit zum Ausdruck.

Zum ersten Mal kam Bonaparte mit den Juden in ihrer alten Heimat in Berührung, während des ans Märchenhafte grenzenden Feldzugs, der den ruhmsüchtigen General nach Syrien und Ägypten führte. Nach der Einnahme von Gaza und Jaffa (Februar bis März 1799) ließ der vor den Toren Jerusalems stehende Bonaparte an die Juden Asiens und Afrikas einen Aufruf ergehen, in dem er ihnen die Wiederherstellung der Heiligen Stadt verhieß und sie zugleich aufforderte, dem französischen Heere Beistand zu leisten. Diese keineswegs ernst gemeinte Verheißung war nichts als ein politischer Schachzug, durch den die Hilfsbereitschaft der jüdischen Bevölkerung auf dem palästinensischen Kriegsschauplatz gewonnen werden sollte. Indessen ließen sich die Juden durch den Lockruf Napoleons nicht verführen und hielten der türkischen Regierung unentwegt die Treue. In Jerusalem selbst wirkte die durch die Ausstreunungen über die Grausamkeit der französischen Truppen schwer beunruhigte jüdische Einwohnerschaft sogar in eifrigster Weise an den zur Verteidigung der Stadt eingeleiteten Maßnahmen mit. Inzwischen war aber der auf die

Eroberung Asiens abzielende phantastische Kriegsplan gescheitert, und Bonaparte eilte nach dem Westen zurück, um durch den Streich des 18. Brumaire sich zunächst Frankreich und sodann ganz Europa gefügig zu machen.

Das Problem der Eingliederung der Juden in das Gefüge des modernen Staates tauchte vor dem zum Staatsoberhaupt gewordenen Bonaparte zum ersten Mal nach Abschluß des Konkordats mit dem Papste (1801) auf, als in Frankreich im Zusammenhange damit die Frage der Organisation der Kultusgemeinschaften auf die Tagesordnung kam. In der Absicht, auch das Verhältnis der jüdischen Religionsgemeinschaft zum Staate in geregelte Bahnen zu lenken, erteilte der Erste Konsul dem Kultusminister Portalis den Auftrag, hierüber einen Bericht zu verfassen. Nach seiner Fertigstellung wurde der Bericht am 5. April 1802 in einer Sitzung der Gesetzgebenden Körperschaft (*Corps Législatif*) verlesen, doch enthielt er statt eines Vorschlags zur Regelung der geistlichen Angelegenheiten der jüdischen Bürger nur Beweisgründe für die These, daß eine solche Regelung kaum durchführbar sei. „In ihrer Sorge um die Organisation der verschiedenen Glaubensgemeinschaften — schrieb Portalis — hat die Regierung auch die jüdische Religion nicht außer acht gelassen. Gleich allen anderen soll auch sie sich jener Freiheit erfreuen, die durch unsere Gesetze gewährleistet ist. Indessen stellen die Juden viel weniger eine Religionsgemeinschaft als ein Volk (*bien moins une religion qu'un peuple*) dar; sie leben unter allen Nationen, ohne sich mit ihnen zu vermischen. Die Regierung konnte nicht umhin, der Ewigkeit dieses Volkes Rechnung zu tragen, das sich durch alle Umwälzungen und Katastrophen der Jahrhunderte hindurch in unsere Zeit hinübergerettet hat und im Bereich seines Kultes und seiner geistigen Verfassung über eines der größten Privilegien verfügt, über das Vorrecht, Gott selbst zum Gesetzgeber zu haben“. In diesen schwülstigen Worten ist bereits jene Zwiespältigkeit zu erkennen, die für die ganze spätere Einstellung der Napoleonischen Regierung zur jüdischen Frage so bezeichnend ist: auf der einen Seite eine ehrfurchtsvolle Verbeugung vor der geschichtlichen Standhaftigkeit des Judentums, auf der anderen die Befürchtung, daß eine so standhafte Nation sich in den Rahmen der französischen Staatlichkeit nie werde einfügen lassen, daß sie, mit anderen Worten, auch künftighin ihre Widerstandskraft unvermindert beibehalten werde. Diese Befürchtungen

waren es, die die Regierung dazu veranlaßten, die Entscheidung über die Frage der inneren Organisation der Judenheit bis auf weiteres zu vertagen.

Erst der Kaiser sollte zu Ende führen, was der Erste Konsul in die Wege geleitet hatte. Für das erneut in Angriff genommene Werk waren allerdings eher Furcht und Mißtrauen als die Ehrfurcht vor der „Ewigkeit des jüdischen Volkes“ bestimmend. Mit den Juden kaum je in nähere Berührung gekommen, machte sich Napoleon einen Begriff von den jüdischen Lebensverhältnissen fast ausschließlich auf Grund von amtlichen Berichten oder sogar von privaten Klagen. Die unter seinem Befehl kämpfenden Juden konnte er in der Masse der den verschiedensten Stämmen angehörenden und durch die Uniform durchweg nivellierten Soldaten unmöglich unterscheiden, um so mehr, als die jüdischen Krieger ihre Herkunft nicht selten unter „Kriegsnamen“ verbargen (oben, § 19); was sich jedoch seiner Aufmerksamkeit geradezu aufdrängte, waren die Scharen der dem Heere auf den Fersen folgenden jüdischen Marketender, die gierig ihrem Handelsgewinn nachjagten, während dem Kriegsgott der Franzosen allein die Kriegsbeute als rühmlich galt. Als der Kaiser nach dem Siege bei Austerlitz auf der Rückreise nach Paris in Straßburg Rast hielt (Januar 1806), bekam er von verschiedenen Seiten Klagen gegen die elsässischen Juden zu hören, die, wie es hieß, durch ihre Wuchergeschäfte „die gesamte Landbevölkerung in das Sklavenjoch gezwungen“ hätten. Die Bürgerschaft von Straßburg, die jahrhundertlang an dem „Privileg“ der Nichtduldung von Juden festgehalten hatte, vermochte sich eben mit der Tatsache, daß in der Stadt, in deren Mauern jüdische Passanten ehemals nicht einmal übernachten durften, nach der Emanzipation von 1791 eine vollberechtigte jüdische Gemeinde entstanden war, noch immer nicht auszusöhnen. War dem heißen Bemühen der Straßburger und sonstigen elsässischen Judenhasser, die Gleichberechtigung der Juden in der Praxis zunichte zu machen, in den Jahren der Revolution nur geringer Erfolg beschieden, so glaubten sie jetzt, auf die Hilfe Napoleons bauend, ihr Ziel endlich erreichen zu können. Ihre Erwartungen schlugen nicht fehl: der Kaiser versprach, die vorgetragenen Beschwerden zu prüfen und entsprechende Maßnahmen zu ergreifen.

Gegen die Juden aufs äußerste aufgebracht, kehrte Napoleon nach Paris mit dem festen Entschluß zurück, energisch gegen sie vorzu-

gehen und nötigenfalls auch vor der Verletzung ihrer Gleichberechtigung nicht haltzumachen. Der Staatsrat (Conseil d'état) wurde angewiesen, die Frage unverzüglich auf die Tagesordnung zu setzen. Mit der Berichterstattung wurde der in der Folgezeit als konservativer Staatsmann bekannt gewordene Graf *Molé* betraut, damals noch ein junger Beamter, der sich der Gunst Napoleons erfreute und diesem mit Leib und Seele ergeben war. Als *Molé* in der Staatsrats-Sektion, der er seinen Bericht unterbreitete, darauf zu sprechen kam, daß die Juden wenigstens im Bereiche des Handels Ausnahmegesetzen unterstellt werden müßten, bemächtigte sich der zumeist liberal gesinnten Mitglieder der Sektion große Erregung, und der Vorschlag, für die Juden die alte Ordnung wieder erstehen zu lassen, wurde offen als reaktionär gebrandmarkt. Bei der nächsten Besprechung der Frage in der Vollsitzung des Rates (30. April 1806), in der der Kaiser selbst den Vorsitz führte, trat als Referent der der liberalen Opposition angehörende *Beugnot* auf. In einer mit Leidenschaft vorgetragenen Rede legte er gegen den Plan, die Juden in ihren Rechten zu schmälern, entschieden Verwahrung ein und warnte vor jeder dahingehenden Verfügung, die, wie er sich bildlich ausdrückte, einer „auf dem Felde der Gerechtigkeit verlorenen Schlacht“ gleichkommen würde. Die Mehrheit der Versammlung pflichtete dem Redner bei, doch trat den Hütern des Gesetzes der Mann des Schwertes entgegen. In einer überaus scharfen Rede brachte Napoleon seine Verachtung gegen die „Ideologen“ zum Ausdruck, die „einer Abstraktion zuliebe die Wirklichkeit preisgeben“, während diese so entsetzlich sei, daß alle sonstigen Erwägungen vor ihr zurücktreten müßten. „Die Regierung — so ließ sich der gereizte Kaiser vernehmen — kann nicht gleichgültig zusehen, wie eine heruntergekommene, tief gesunkene und jeder Gemeinheit fähige Nation zwei schöne Departements des alten Elsaß in ihre Gewalt bringt. *Die Juden sind als eine Nation und nicht als eine Sekte zu betrachten: sie sind eine Nation in der Nation . . .* Sie dürfen nicht in eine Linie etwa mit den Katholiken oder Protestanten gestellt werden; es gilt, ihnen gegenüber nicht das bürgerliche, sondern das politische Recht in Anwendung zu bringen, denn sie sind keine Bürger . . . Ich will den Juden, wenigstens vorübergehend, das Recht entziehen, sich mit dem Bodenkreditgeschäft zu befassen. Ganze Dörfer sind von den Juden bereits enteignet, und sie sind nun an die Stelle der früheren Feudalherren getreten . . . Diese

Galgenvögel sind eine wahre Landplage . . . Es wäre vielleicht ratsam, ihnen auch den Handel, den sie durch Wucher entehren, zu untersagen, sowie die von ihnen getätigten Gaunergeschäfte allesamt für null und nichtig zu erklären“. Zum Schluß teilte der Kaiser noch mit, aus welchen Quellen er seine Nachrichten geschöpft habe: es waren dies die von den christlichen Einwohnern Straßburgs gegen die Juden vorgebrachten Beschwerden und der Bericht des dortigen Präfekten.

Sieht man von dem durch die Augenblicksstimmung eingegebenen Beiwerk der obigen Ausführungen ab, so verrät der Gedankengang Napoleons ein System: die Revolution hat die Gleichberechtigung den Juden lediglich als einer innerhalb der französischen Nation bestehenden Religionsgemeinschaft oder „Sekte“ verliehen; da sich aber herausgestellt hat, daß sie eine besondere Nation bilden, so ist ihnen gegenüber statt des bürgerlichen der „politische“ Kodex in Anwendung zu bringen, als wären sie Ausländer — eine Schlußfolgerung, die um so gefährlicher war, als der politische Kodex Napoleons bekanntlich ebenso durch seine Mängel glänzte wie der Napoleonische „Code civil“ durch seine Vorzüge. Indessen lag es dem Kaiser durchaus fern, aus seiner Theorie die praktischen Konsequenzen zu ziehen, die ihm den zweifelhaften Ruhm eines Verfolgers der Juden hätte einbringen müssen. Er sah bald selbst ein, daß der gehässige Ton, den er in der Staatsratssitzung angeschlagen hatte, seiner unwürdig sei, und beeilte sich, den Fehler wieder gutzumachen. So zögerte er denn nicht, den in der nächsten Sitzung (7. Mai) beantragten radikalen Maßnahmen: der Ausweisung aller jüdischen Hausierer und der Entmündigung der Wucherer, seine Zustimmung zu versagen. „Es widerstrebt mir — sagte er — einen Schritt zu tun, der meinem Ruhme zum Nachteil gereichen und von der Nachwelt verurteilt werden könnte. Es wäre nur ein Zeichen der Schwäche, die Juden zu verfolgen, ein Beweis der Stärke wird es hingegen sein, sie zu bessern“. Unter „Besserung“ verstand aber Napoleon neben Unterdrückungsmaßnahmen gegen die Auswüchse des jüdischen Handels eine grundlegende Änderung der sozialen Verfassung der Juden. Nachdem er den Gedanken zum Ausdruck gebracht hatte, daß „der von den Juden verursachte Schaden nicht auf einzelne Personen, sondern auf die ganze Konstitution dieses Volkes zurückzuführen“ sei, gab er seinen Willen kund, in Paris jüdische „Generalstaaten“ zusammentreten zu lassen.

Die Vertreter des angeklagten Volkes sollten selbst feststellen, inwiefern die schlechte „Verfassung“ der Judenheit verbesserungsfähig und mit der Landesverfassung in Einklang zu bringen sei, oder aber ohne Umschweife erklären, daß man von den Juden als Staatsbürgern nichts zu erwarten habe.

Das Ergebnis all dieser Beratungen war das kaiserliche Dekret vom 30. Mai 1806, das sich aus zwei heterogenen Teilen zusammensetzte. Im ersten wurde angeordnet, in den Departements Haut- und Bas-Rhin sowie in den übrigen „deutschen“ Provinzen von der Vollstreckung aller von jüdischen Gläubigern gegen Ackersleute erwirkten Gerichtsurteile ein Jahr lang Abstand zu nehmen; im zweiten aber wurde kundgetan, daß bis zum 15. Juli 1806 in Paris eine Versammlung von mindestens hundert „sich zum jüdischen Glauben bekennenden und im Herrschaftsbereich Frankreichs seßhaften Personen“ zusammenzutreten habe, die von den Präfekten aus der Mitte der geistlichen und weltlichen Vertreter der jüdischen Gemeinden zu ernennen seien. Beide Verfügungen wurden in den einleitenden Sätzen des Dekrets einerseits mit dem Bestreben begründet, der durch die jüdischen Wucherer hart bedrängten Bauernschaft zu Hilfe zu eilen, andererseits mit dem Wunsche, die „bei einem sehr beträchtlichen Teil der Juden ins Wanken geratene Bürgermoral“ neuzubeleben. Das kaiserliche Dekret führte dabei diesen Mißstand ausdrücklich auf das geschichtliche Mißgeschick der Judenheit zurück, auf das Verharren in jenem Zustand der Erniedrigung, „den wir, wie es weiter wörtlich hieß, keineswegs fortbestehen zu lassen, geschweige denn erneut ins Leben zu rufen gewillt sind“.

Das angeordnete „Moratorium“ bedeutete nicht nur eine schwere Beeinträchtigung der Interessen von manchen an der wucherischen Ausbeutung des Bauerntums völlig unbeteiligten Privatpersonen, sondern schlug zugleich auch dem Prinzip der bürgerlichen Gleichheit selbst ins Gesicht, da die Kampfmaßnahme statt die Wucherer als solche allein die Juden unter ihnen treffen sollte. Was aber die in Aussicht genommene Einberufung der jüdischen Volksvertreter anlangt, so entbehrte der Plan gewiß nicht der Großzügigkeit, doch haftete auch ihm der Makel an, daß er mit einer erniedrigenden Maßnahme zusammengekoppelt und obendrein in verletzender Weise begründet war. Es wurde gegen die Juden gleichsam ein Ermittlungsverfahren eingeleitet: sie sollten ins Verhör genommen und vor aller Welt als

Staatsbürger auf die Probe gestellt werden. Desungeachtet war die jüdische Welt sowohl in Frankreich als auch außerhalb seiner Grenzen damals geneigt, mehr die prunkvolle Fassade des Dekrets als dessen vom Alltag überschatteten Hintergrund zu beachten: die Einberufung eines „jüdischen Parlaments“ mußte an und für sich überaus imponierend wirken und schien für das jüdische Volk eine neue Ära anzukündigen.

Gleichzeitig mit den Regierungskreisen begann sich auch die französische Presse mit der jüdischen Frage zu beschäftigen. Die inzwischen erstarkte katholische Reaktion, deren Wortführer der berühmte Bonald war, versäumte es nicht, dem Prinzip der Judenemanzipation als solchem den Kampf anzusagen. In einem im Februar 1806 im „*Mercure de France*“ veröffentlichten Artikel erklärte Bonald, daß zu den verhängnisvollsten Mißgriffen der mit der Revolution unlöslich verknüpften Philosophie des XVIII. Jahrhunderts die Emanzipation der Juden zu zählen sei. „Schon längst — so ließ er sich aus — erfreuen sich die Juden der Gunst der Philosophen und des Entgegenkommens der Regierungen. Diesen Gefühlen liegt neben Philanthropie Gleichgültigkeit allen Religionen gegenüber und vielleicht auch eine gewisse Feindseligkeit gegen das Christentum zugrunde. Der Vorherrschaft in der Literatur satt, ergriff die Philosophie in Frankreich die Zügel der politischen Regierung und öffnete allen möglichen Projekten der Vervollkommnung der Menschheit sowie einem weltumspannenden Wohlwollen Tür und Tor. So kam es, daß die Juden als erste zum Gegenstand der philosophischen Leidenschaften der Konstituante geworden sind, die, über alle Schranken der Religion und der Politik hinwegschreitend, sie zu aktiven Bürgern Frankreichs proklamierte“. Es sei dies, meinte er, ein Fehlgriff gewesen, den es nunmehr, nachdem kein Zweifel mehr darüber bestehe, daß die Juden ihre Freiheit dazu mißbraucht hätten, um sich aus dem Zustande der Erniedrigung zu der Stellung von „Feudalherren und mächtigen Seigneurs im Elsaß“ emporzuschwingen, schleunigst wieder gutzumachen gelte. Darum gelangte auch Bonald zu dem Schlußergebnis, daß es „den Juden trotz all ihrer Bemühungen nie und nimmer gelingen wird, Bürger eines christlichen Staates zu werden, es sei denn, daß sie sich selbst zum Christentum bekehren“. Ein anderer reaktionärer Publizist, ein gewisser Poujol, veröffentlichte ein Buch, in dem er nichts mehr und nichts weniger als die Außerkraft-

§ 21. Die Versammlung der Notabeln (1806)

setzung des Emanzipationsdekrets von 1791 forderte. Gegen diese die Errungenschaften der Revolution gefährdenden dunklen Mächte traten nun die Sachwalter der Juden in die Schranken. Die lautgewordene Forderung, die jüdische Gleichberechtigung in Bausch und Bogen aufzuheben, rief auch die Sephardim auf den Plan, die sich bis dahin um die Angriffe, die vor allem gegen die Elsässer Juden gerichtet waren, nicht im geringsten gekümmert hatten. So brachte der federgewandte Kaufmann *Isaak Rodriguez* aus Bordeaux seine Entrüstung darüber zum Ausdruck, daß „im XIX. Jahrhundert, unter der Ägide des freien und mächtigen Frankreichs Artikel veröffentlicht werden, die dazu anspornen, die Juden jener bürgerlichen und politischen Rechte zu berauben, welche ihnen nicht allein durch Gesetz, sondern auch durch die Vernunft selbst gewährleistet sind“. Es war wohl kein Zufall, daß die judenfeindliche Agitation des Bonald mit dem Beginn der Beratung über die jüdische Frage im Staatsrat zusammenfiel: dem den Hofkreisen nahestehenden Reaktionär, der über die Stimmung des Kaisers unterrichtet sein mochte, lag vor allem daran, die Beschlüsse des Rates entsprechend zu beeinflussen. Der von Molé im Staatsrat vorgetragene Bericht veranlaßte denn auch die liberalen Ratsmitglieder zu der Feststellung, daß er von den Ideen „der antiphilosophischen Partei des Fontane und Bonald“ durchdrungen sei. Sie wußten nur zu gut, aus welcher Quelle die Weisheit kam, konnten jedoch nicht umhin, dem Umstande Rechnung zu tragen, daß der Kaiser selbst dieser Weisheit sein Ohr lieh.

§ 21. Die Versammlung der Notabeln (1806)

Die durch den Erlaß vom 30. Mai 1806 angeordneten Vorbereitungen für die Einberufung des „jüdischen Parlaments“ wurden rasch zu Ende geführt. Volkswahlen kamen nicht in Betracht. Gemäß den ihnen erteilten Anweisungen ernannten die Departementspräfekten, ein jeder in dem ihm unterstellten Verwaltungsbezirk, eine bestimmte Anzahl von Vertretern, die samt und sonders aus den Rabbinern, den Kaufherren und den sonstigen „Notabeln“ erwählt wurden. Die Wahl fiel vornehmlich auf gebildete und mit der Zeit Schritt haltende Männer, von denen man annehmen konnte, daß sie das „Wohlwollen“ der Regierung voll zu schätzen wüßten. In den altfranzösischen Departements sowie im Elsaß, in Lothringen und den benachbarten deutschen

Provinzen wurden zunächst 74 Repräsentanten ernannt, von denen etwa zwei Drittel allein auf die Rheindepartements entfielen. Überdies entsandte auch das Frankreich angegliederte Königreich Italien (Venedig, Turin, Ferrara usw.) Vertreter, so daß zur Eröffnung der Versammlung in Paris aus allen Teilen Frankreichs insgesamt 112 Abgeordnete eingetroffen waren.

Die markantesten Persönlichkeiten unter den versammelten Abgeordneten waren die durch ihre frühere Wirksamkeit bekannten Volksführer Abraham *Furtado* aus Bordeaux, Berr-Isaak *Berr* aus Nancy sowie der Rabbiner von Straßburg David *Sinzheim*. Furtado war der berufenste Vertreter jener sephardischen Minderheit, die während der Revolution einen so scharfen Trennungsstrich zwischen sich und der aschkenasischen Mehrheit gezogen hatte (oben, § 15). Der eingefleischte Voltairianer und ehemalige Girondist, der seinem Wesen nach mehr Franzose als Jude war, flößte den Vertretern der deutschen Departements nur wenig Vertrauen ein. Die elsässischen Abgeordneten pflegten scherzend zu sagen, daß Furtado die Bibel allein aus dem Pamphlet des Voltaire kenne. Desungeachtet wurde er zum Präsidenten der Abgeordnetenversammlung gewählt, da er angesichts seiner großen politischen Erfahrung und seiner ausgesprochenen Rednergabe für dieses Amt am meisten geeignet zu sein schien. Der hervorragendste Vertreter der Aschkenasim war der unermüdliche Anwalt der jüdischen Sache Isaak Berr, ein Anhänger der Mendelssohnschen Schule, dessen Bestreben darauf ging, den Judaismus mit der neuzeitlichen Aufklärung zu versöhnen. Kurz vor Eröffnung der Notablenversammlung wandte sich Berr an die jüdischen Kapitalisten des von ihm vertretenen Departements mit einem Aufruf, in dem er sie ermahnte, den Absichten der Regierung Rechnung zu tragen und die Eintreibung der Wechselschulden bei den Bauern zunächst für die Dauer eines Jahres auszusetzen, um hernach den schmachvollen Handel mit Geld ganz aufzugeben. Unter den der Versammlung angehörenden Rabbinern ragte namentlich der aus Straßburg gekommene Talmudgelehrte David Sinzheim hervor, der unter der Herrschaft des Konvents durch den Übereifer der Prediger des „Kultes der Vernunft“ Schweres hatte erdulden müssen. Obgleich von streng orthodoxer Gesinnung, war der konziliante Rabbiner bereit, soweit es die politischen Zeitumstände verlangten, auch auf religiösem Gebiete Zugeständnisse zu machen. Diesen tonangebenden Wortführern der Ver-

sammlung schloß sich würdig eine Reihe anderer verdienstvoller und sich durch ihre Bildung auszeichnender Männer an, so der erste jüdische Advokat in Europa Michael Berr, der schon beiläufig erwähnte Isaak Rodriguez, die italienischen Rabbiner Segre, Cologna, Neppi usf. Dem Zeugnis eines der an der Versammlung teilnehmenden kaiserlichen Kommissare zufolge machte ihre Mitgliederschaft einen überaus vorteilhaften Eindruck. „Wir befanden uns — so schrieb er — unter die Menge weit überragenden Männern, unter Männern mit hochentwickeltem Intellekt, denen auch das allmenschliche Wissen keineswegs fremd geblieben war. Es war nicht möglich, der jüdischen Nation, die bis dahin lediglich durch ihre Hefe auffiel und die nun durch den Mund ihrer erlesenen Vertreter eine höchst beachtenswerte Sprache zu führen begann, das Recht auf weitere Existenz zu versagen“.

Die Regierung war in der Versammlung der jüdischen Abgeordneten durch drei Schriftführer des Staatsrates vertreten, die von Napoleon zu Kommissaren ernannt worden waren. Es waren dies: der erwähnte Molé, Portalis der jüngere (Sohn des Kultusministers) und Pasquier, der die Tätigkeit des „jüdischen Parlaments“ in seinen Memoiren festgehalten hat¹⁾. Offiziell bestand die Aufgabe der Kommissare darin, der Versammlung einen vom Kaiser selbst redigierten Fragebogen zu übermitteln und zu erläutern sowie die Beantwortung der einzelnen Fragepunkte entgegenzunehmen; inoffiziell hatten aber die Kommissare, wie einer von ihnen später selbst bekundete, den Auftrag, „mit den einflußreichsten Mitgliedern der Versammlung in Fühlung zu treten und sich nach Wegen und Mitteln zur Erreichung des gesteckten Zieles umzusehen“, d. h. durch einen im geheimen ausgeübten Druck die Tätigkeit der Versammlung in die vom Kaiser vorgezeichneten Bahnen zu lenken.

1) Welcher Art die Stellungnahme des Molé zu den Juden im Augenblick der Eröffnung der Versammlung war, erhellt aus der folgenden, von Pasquier in seinen Memoiren aufgedeckten Tatsache. Einige Tage vor dem Zusammentritt der jüdischen Abgeordneten erschien im halbamtlichen „Moniteur“ ein anonymer Schmähartikel unter dem Titel: „Über den Zustand der Juden von den Zeiten Moses' bis zur Gegenwart“, in dem unter anderem die Behauptung aufgestellt wurde, daß der Wucher ein urjüdisches Laster sei und auf die Religionslehre der Juden zurückgehe (nachgedruckt von Brann, Aktenstücke I, 19—95; s. Bibliographie). Diese „Anklageschrift gegen die jüdische Nation“ ist nun, wie Pasquier mitzuteilen weiß, im Auftrage Napoleons vom Regierungskommissar Molé entweder verfaßt oder zumindest einer Bearbeitung unterzogen worden.

Nachdem sich die Abgeordneten in Paris versammelt hatten, wurde die Eröffnungssitzung des „Parlaments“ auf den 29. Juli festgesetzt, der gerade ein Sonnabend war. Die Frommen unter den Abgeordneten nahmen zunächst an der ihnen zugemuteten Verletzung der Sabbataruhe heftigen Anstoß, und so entbrannte in einer Privatkonferenz ein lebhafter Streit darüber, ob es nicht geboten sei, um Vertagung der Eröffnungssitzung nachzusuchen; die Stimme des religiösen Gewissens wurde indessen durch die politische Erwägung übertönt, daß es von größter Tragweite sei, der Regierung von Anfang an die Bereitwilligkeit der jüdischen Bürger darzutun, vor der Gehorsamspflicht gegenüber den Behörden selbst die religiösen Vorschriften zurücktreten zu lassen. Das erste Zugeständnis ward gemacht, die erste, von der Regierung wohl mit Vorbedacht in Szene gesetzte Gehorsamsprüfung abgelegt. Die feierliche Eröffnung der Versammlung fand, wie angeordnet, am Sonnabend in einem weiträumigen Saale statt, zu dem die Kapelle des Stadthauses (Hôtel de ville) umgebaut worden war. Die Eröffnungsansprache hielt der Oberkommissar Molé. Unter dem Firnis der obligaten Höflichkeitsformen sah nur zu deutlich der wenig erfreuliche Inhalt hervor. „Aus allen Ecken und Enden des weiten Reiches herbeigerufen — sagte Molé — könnt ihr über das Ziel, um dessentwillen Seine Majestät euch zu versammeln geruht hat, nicht im unklaren sein. Es ist euch bekannt, daß das Verhalten vieler Anhänger eurer Religion Klagen heraufbeschworen hat, die bis zum Fuße des Thrones gedrungen sind. Diese Klagen haben sich als durchaus begründet erwiesen, und dennoch hat sich der Kaiser nur darauf beschränkt, der weiteren Ausbreitung der Krankheit Einhalt zu gebieten, um von euch selbst Winke zu erhalten, wie sie ganz zu überwinden sei“. Des weiteren brachte der Redner die Hoffnung zum Ausdruck, daß die Abgeordneten die kaiserliche Gnade voll würdigen und Hand in Hand mit der Regierung, nicht aber gegen diese arbeiten würden. „Seine Majestät will, daß ihr Franzosen sein sollt (Sa Majesté veut, que vous soyez français‘), und von eurem Verhalten wird es abhängen, ob ihr diesen Namen beibehalten, oder aber, falls ihr euch seiner unwürdig erweist, ihn einbüßen werdet. Man wird sogleich die an euch gerichteten Fragen verlesen, und es ist eure Pflicht, zu jeder der Fragen die volle Wahrheit zu sagen“.

Nachdem die Begrüßungsansprache, die mehr einer Drohrede glich, zu Ende war, gelangten die zwölf vom Kaiser der Versammlung

gestellten Fragen zur Verlesung. Die ersten drei betrafen das Familienrecht: Ob den Juden die Vielweiberei gestattet sei? Ob eine Ehescheidung ohne die vom französischen Gesetz geforderte gerichtliche Sanktion als gültig anerkannt werde? Ob Mischehen zwischen Juden und Christen zulässig seien? Durch drei weitere Fragen sollte der *Patriotismus* der jüdischen Bürger auf die Probe gestellt werden. Sie lauteten: Betrachten die Juden die Franzosen als ihre Brüder oder als Fremde? Was schreibt das jüdische Gesetz in bezug auf Franzosen christlicher Bekenntnisse vor? Gilt den in Frankreich geborenen Juden dieses Land als ihr Vaterland und fühlen sie sich verpflichtet, es zu verteidigen und seinen bürgerlichen Gesetzen Gehorsam entgegenzubringen? Die nächstfolgenden Fragen bezogen sich auf die Wirkungssphäre der Rabbiner und namentlich auf die von diesen ausgeübten richterlichen Funktionen. Die drei letzten Fragen hatten die Wirtschaftstätigkeit der Juden und in erster Linie das Wuchergeschäft im Auge und lauteten wie folgt: Gibt es Berufe, die den Juden grundsätzlich verwehrt sind? Ist es ihnen untersagt oder gestattet, Geld auf Zinsen auszuleihen und wird hierbei ein Unterschied zwischen jüdischen und nichtjüdischen Kreditnehmern gemacht?

Als bei der Verlesung der einzelnen Punkte die Abgeordneten die Frage vernahmen, ob die französischen Juden sich verpflichtet fühlten, ihr Heimatland zu verteidigen, sprangen sie von ihren Plätzen auf und riefen einstimmig: „Jawohl, bis in den Tod!“ In Erwiderung der nichts weniger als freundlichen Ansprache des Molé brachte der den Vorsitz führende Furtado die Bereitwilligkeit der Versammelten zum Ausdruck, an der Verwirklichung der „hochherzigen Pläne“ des Kaisers mit Freuden mitzuarbeiten, um so „manchem Irrtum den Boden zu entziehen und gar manches Vorurteil aus der Welt zu schaffen“. Zur Ausarbeitung der Antwortformeln wurde ein zwölfgliedriger Sonderausschuß eingesetzt, dem unter anderen Isaak Berr, Michael Berr sowie der Rabbiner David Sinzheim angehörten. Nachdem der Ausschuß im Verlaufe von nur wenigen Tagen mit dem ersten Fragenkomplex fertig geworden war, trat die Versammlung am 4. August in die Erörterung der in Vorschlag gebrachten Formeln ein. Die erste, die Vielweiberei betreffende Frage konnte leicht durch den Hinweis erledigt werden, daß unter den europäischen Juden die Monogamie seit Jahrhunderten unumstößlicher Brauch sei. Die auf die Ehe-

scheidung bezügliche Frage wurde dahin beantwortet, daß die vom Rabbiner vollzogene Scheidung erst nach deren Bestätigung durch das zuständige Zivilgericht Rechtsgültigkeit erlange; hierbei wurde betont, daß sich die Rabbiner in Frankreich seit der Emanzipation streng an den von ihnen geleisteten Bürgereid hielten und alle in das Familienleben eingreifenden religiösen Akte unter der Kontrolle der Staatsbehörden vollzögen. Größere Schwierigkeiten bereitete die dritte, die Mischehen betreffende Frage; indessen war man auch in bezug auf diesen Punkt um eine Kompromißlösung nicht verlegen: man gab die Erklärung ab, daß vom Standpunkt des Judentums, nicht anders als von dem des Katholizismus, Juden mit Nichtjuden zwar nur eine der religiösen Weihe entbehrende Zivilehe eingehen könnten, daß aber ein sich mit einer Christin vermählender Jude desungeachtet „nicht aufhöre, in den Augen seiner Stammesgenossen als solcher zu gelten“.

Der Beantwortung der einzelnen Fragen wurde von der Versammlung eine höchst bezeichnende „Deklaration“ vorausgeschickt. Sie besagte, daß die „von den Gefühlen der Erkenntlichkeit, der Liebe und der Ehrfurcht gegenüber der geheiligten Person des Kaisers be-seelte Versammlung bereit ist, sich in allen Dingen nach seinem väterlichen Willen zu richten“, und daß es ein Gebot der jüdischen Religion sei, in staatsbürgerlichen und politischen Angelegenheiten die Gesetze des Staates über die der Religion zu stellen, so daß bei jedem Widerspruch zwischen diesen und jenen die religiösen Vorschriften zurückzutreten hätten.

Nachdem die Versammlung von Anfang an die abschüssige Bahn der Nachgiebigkeit und der Liebedienerei betreten hatte, mußte sie in der einmal eingeschlagenen Richtung unaufhaltsam weiter gehen. So geschah es, daß bei der Erörterung des zweiten Fragenkomplexes, der sich um die Vereinbarkeit vaterlandstreuer Gesinnung mit nationalem Gefühl drehte, die Servilität der Versammlung keine Grenzen mehr kannte. Statt sich auf die einfache Feststellung einer solchen Vereinbarkeit zu beschränken, ließ sich die Versammlung dazu verleiten, in ihren Entschlüssen sogar die Einheit des jüdischen Volkes in Frage zu stellen. Der These, daß die Juden die Franzosen als ihre Brüder betrachteten, fügten die Abgeordneten die folgende Erläuterung hinzu: „Heutzutage bilden die Juden keine Nation mehr, da ihnen der Vorzug zuteil ward, in das Gefüge der großen (französischen) Nation eingegliedert zu werden, worin sie ja eben ihre po-

litische Erlösung erblicken“. Zugleich wurde nachdrücklichst betont, daß die Juden der verschiedenen Länder durch keinerlei Zusammengehörigkeitsgefühl verbunden seien: die französischen Juden fühlten sich z. B. den Juden Englands gegenüber durchaus fremd, wie sie auch keine Bedenken trügen, den in den Reihen der feindlichen Heere kämpfenden Stammesgenossen mit bewaffneter Hand entgegenzutreten . . . So ward denn die Formel der nationalen Selbstverleugnung feierlichst proklamiert. Allerdings schlossen sich ihr bei weitem nicht alle aus innerer Überzeugung an: die von Molé in seiner „Begrüßungs“-Rede im Namen des Kaisers zum Ausdruck gebrachte Drohung war indessen so unzweideutig, daß niemand ein Wort der Entgegnung wagte. Nachdem man den Juden für den Fall der Mißachtung des kaiserlichen Wunsches, daß sie „Franzosen sein sollten“, die Entziehung der bürgerlichen Rechte in Aussicht gestellt hatte, glaubten die eingeschüchterten Abgeordneten nichts Besseres tun zu können, als sich willfährig zu zeigen und die Erklärung abzugeben, daß die von ihnen Repräsentierten samt und sonders Franzosen jüdischer Konfession seien und daß sie nichts davon abhalten würde, selbst ihre Religion in Einklang mit den Forderungen der Regierung umzumodeln.

Mit derselben scheinbaren Leichtfertigkeit, hinter der sich wohl in den Herzen der feinfühligere Abgeordneten schwerste Gewissenskämpfe verbargen, willigten die Versammelten in eine Beschränkung der Gemeindeselbstverwaltung ein. Bei der Beantwortung der das Rabinat betreffenden Fragen zögerten sie nämlich nicht, sich für die Abschaffung der Rabbinergerichtsbarkeit und für die Beschränkung der Wirksamkeit der Rabbiner auf die religiösen Funktionen auszusprechen, ohne hierbei auch nur den schüchternen Versuch zu machen, das Problem der künftigen Organisation der jüdischen Gemeinden zur Sprache zu bringen. Diese Frage sollte erst später, und zwar auf Anregung der Regierung, zur Debatte gestellt werden. So waren nur noch die auf den Wucher bezüglichen Fragepunkte zu beantworten. Zu ihnen nahm die Versammlung in einer ins Einzelne gehenden Apologie der jüdischen Gesetzgebung Stellung, in der der Nachweis geführt wurde, daß das Judentum die Wucherer nie begünstigt hätte. Mit Entrüstung trat ferner die Versammlung der Unterstellung entgegen, daß die Juden „einen natürlichen Hang zum Wucher“ zeigten: wohl treffe es zu, daß der eine oder andere von ihnen sich „mit

diesem schändlichen, von der Religion verpönten Handwerk“ befasse, sollten aber für die Schuld dieses winzigen Häufleins Zehntausende büßen?

Die in den Vollsitzungen der Versammlung im August 1806 angenommenen Entschlüsse wurden von den Regierungskommissaren Napoleon unterbreitet und stellten ihn im großen und ganzen zufrieden¹⁾. Mit der feinen Witterung des Eroberers begriff der Kaiser, daß er seine vielen Siege um einen weiteren vermehrt habe: um den über die Judenheit. Freilich waren die Früchte dieses Sieges noch lange nicht gesichert. Hätte doch die jüdische Bevölkerung Frankreichs die Beschlüsse einer von ungefähr zusammengesetzten Versammlung, zu deren Mitgliedern nur wenige Persönlichkeiten mit geistlicher Autorität zählten, als unverbindlich betrachten können. So galt es denn, ein berufenes Organ zu schaffen, das diese Beschlüsse bestätigen und ihnen bindende Kraft verleihen sollte. Dies waren die Erwägungen, aus denen heraus Napoleon, der eine besondere Vorliebe für majestätische Gebärden hatte, den Plan faßte, eine große jüdische Synode, ein *Synhedrion*, einzuberufen. Aus den ihm vorgelegten Entschlüssen der Notabelnversammlung hatte er nämlich erfahren, daß das jüdische Volk seit dem Falle Judäas nie mehr eine so maßgebende Körperschaft an seiner Spitze gehabt hatte, wie es das die Thora-Gesetzgebung weiterführende Jerusalemer Synhedrion gewesen war. Damit nun die in Angriff genommene Reform der jüdischen Lebensverhältnisse für das Judentum die Bedeutung eines regelrechten Gesetzgebungswerkes erlange, schien es geboten, in Paris eigens zu diesem Zweck ein neues „Synhedrion“ zu versammeln. In Anlehnung an sein uraltes Vorbild sollte sich auch dieses aus 71 Mitgliedern, und zwar in der Mehrzahl aus Personen des geistlichen Berufes und aus Gelehrten zusammensetzen. Da indessen Napoleon die Befürchtung hegte, daß in der in Aussicht genommenen Synode die „fanatischen Rabbiner“ die Oberhand gewinnen könnten, traf er beizeiten Vorsorge, um sich eine gefügige Mehrheit zu sichern. Es gilt — so schrieb er am 3. September an den Minister des Innern Champagny — eine Achtung gebietende Versammlung von Männern zusammenzubee-

¹⁾ Wie aus einem Privatbrief Napoleons zu ersehen ist, wäre es ihm lieber gewesen, wenn die Versammlung sich in der Frage der Mischehen kühner gezeigt und „solche Verbindungen zwischen Juden und Franzosen als Schutzmittel und Ehrentitel (!) dem jüdischen Volke anempfohlen“ hätte.

kommen, die „um die Erhaltung ihrer Errungenschaften (der Gleichberechtigung) besorgt sein würden, eine Synode von jüdischen Führern, die davor zurückschrecken würden, in den Ruf zu kommen, das Unglück ihres Volkes verursacht zu haben“ (das sie nämlich durch dem Kaiser unerwünschte Beschlüsse herbeiführen würden); zu diesem Zwecke müsse eine zuverlässige Mehrheit gebildet werden, die „die zaghaften Rabbiner mit sich reißen, die fanatischen aber, falls sie sich als allzu halsstarrig erweisen sollten, vor die Wahl stellen würde, entweder die Beschlüsse der Notabelnversammlung gutzuheißen oder durch deren Ablehnung die Gefahr *der Ausweisung des jüdischen Volkes* heraufzubeschwören“. Obgleich die zynischen Anweisungen, die Napoleon seinem Minister vertraulich erteilte, der Öffentlichkeit nicht bekannt geworden waren, konnte dennoch der durch diese Geheimpolitik ausgelöste Druck auf die Wortführer der Judenheit nicht ohne Wirkung bleiben.

In der Sitzung vom 17. September teilten die Regierungskommissare den versammelten jüdischen Notabeln mit, daß der Kaiser mit ihren Entschlüssen zufrieden sei, und verkündeten zugleich die bevorstehende Einberufung eines „Großen Synhedrions“ („Grand Sanhedrin“). Die Ansprache, die Molé aus diesem Anlaß hielt, war, im Gegensatz zu seiner ersten Rede, auf einen versöhnlicheren Ton gestimmt. Er sprach von dem großartigen Anblick, den „diese Versammlung von aufgeklärten, aus den Nachkommen des ältesten Volkes erwählten Männern“ biete und versicherte, daß die „über das ganze Erdenrund zerstreuten Überreste der selbst in ihrem Unglück ruhmreichen Nation“ allein von Napoleon Rettung zu erhoffen hätten, vorausgesetzt, daß ihrem mächtigen Beschützer die von ihm geforderte „religiöse Garantie“ für die genaueste Einhaltung der in den Entschlüssen der Versammlung dargelegten Prinzipien geboten werden würde. Eine solche Gewähr müsse eine andere, viel maßgebendere Versammlung geben, „deren Beschlüsse dem Talmud zur Seite gestellt werden und für die Juden aller Länder die höchste Autorität erhalten könnten“. Die Lösung dieser auf eine Klarstellung des eigentlichen Sinnes der jüdischen Gesetze und „auf die Beseitigung aller Mißdeutungen der früheren Jahrhunderte“ hinauslaufenden Aufgabe sei eben dem in Aussicht genommenen Synhedrion vorbehalten. Seine Mitglieder sollten zu zwei Dritteln teils der Notabelnversammlung angehörende, teils von den Gemeinden neu zu wählende Rabbiner sein,

während der Rest durch geheime Abstimmung aus der Mitte der weltlichen Versammlungsmitglieder ernannt werden sollte. Des weiteren teilte Molé der Versammlung mit, daß der Kaiser ihr den Auftrag gebe, das dem Synhedrion vorzulegende Material zu beschaffen, und daß sie auch nach dessen Zusammentritt bis zum Abschluß seiner Arbeit fortbestehen solle. Zuvörderst hätte aber die Versammlung einen neungliedrigen Organisationsausschuß einzusetzen, in dem die drei von den Abgeordneten repräsentierten Gruppen: die „portugiesischen“, deutschen und italienischen Juden, gleich stark vertreten sein müßten. Dieser Organisationsausschuß solle die Vollmacht haben, „sämtliche Synagogen Europas“ aufzufordern, zwecks Teilnahme am Synhedrion Vertreter nach Paris zu entsenden.

In die eigentlichen Absichten Napoleons nicht eingeweiht, nahm die Versammlung die Nachricht von der Einberufung des Synhedrions mit hellem Jubel auf. Die sich an die Tradition eng anlehrende Struktur der angekündigten Synode, ja schon allein ihr an die ruhmreiche Vergangenheit anknüpfender Name mußte viele Herzen höher schlagen lassen. Während so die einen, durch die historische Attrappe getäuscht, das anmaßende Bestreben der Regierung, den Judaismus durch behördlichen Machtspruch zu reformieren, gänzlich übersahen, gab es freilich auch solche, die dieses Bestreben wohl durchschauten und es trotzdem freudig begrüßten. Zu diesen Parteigängern der von Staats wegen eingeleiteten „Reformation“ gehörte auch der Vorsitzende der Versammlung, Furtado, der in seiner Erwiderung auf die Ansprache des Molé den ihn bewegenden Gefühlen freien Lauf ließ. Nachdem er sich in begeisterten Lobeserhebungen des „die Geschicke Europas lenkenden“ und trotz seiner weltumspannenden Sorgen sich um „unsere Wiedergeburt“ bemühenden Herrschers ergangen hatte, setzte er in längeren Ausführungen den Gedanken auseinander, daß alle „positive Religion“ der Kontrolle der Regierung unterstellt werden müsse, auf daß ihr die Möglichkeit genommen werde, Aberglauben und der Moral abträgliche Ideen zu verbreiten.

In den letzten Monaten des Jahres 1806 und auch noch zu Beginn des folgenden Jahres war die Notabelnversammlung, namentlich aber der unter Beteiligung der kaiserlichen Kommissare wirkende neungliedrige Ausschuß, ganz von den für das Synhedrion zu leistenden Vorarbeiten in Anspruch genommen. Schon Anfang Oktober ließ der Ausschuß an alle Juden Europas einen Aufruf ergehen, in dem er die

bevorstehende Eröffnung des Synhedrions als ein „großes Ereignis“ ankündigte, das „den zerstreuten Abkömmlingen Abrahams eine Periode der Freiheit und des Glücks“ verheiße. Der in französischer, hebräischer, italienischer und deutscher Sprache veröffentlichte Aufruf machte überall stärksten Eindruck, insbesondere auf die außerhalb Frankreichs lebenden Juden, denen die wahren Hintergründe der von Napoleon eingeleiteten Reorganisation der Judenheit gänzlich unbekannt geblieben waren. Im Dezember verabschiedete die Notabelnversammlung den ihr vom „Neuner-Ausschuß“ unterbreiteten Entwurf über die Einsetzung von jüdischen Konsistorien, die als Vermittlungsorgane zwischen Gemeinden und Regierung fungieren sollten. Bezeichnend ist, daß die den Entwurf erläuternde Denkschrift zu seiner Begründung in erster Linie nicht etwa auf die Interessen der Gemeindeselbstverwaltung verwies, sondern darauf, daß den Konsistorien, denen es obliegen würde, die Beobachtung der Beschlüsse der Notabelnversammlung und des Synhedrions zu überwachen und daneben für die Heranziehung der jüdischen Jugend zum „edlen Kriegerberufe“ Sorge zu tragen, die Rolle von Hilfsorganen der Regierung zufallen würde. Aus all diesen Deklarationen und Beschlüssen spricht nur zu deutlich das eine Bestreben: dem Herrn und Kaiser zu Gefallen zu sein.

In einer der Tagung des Synhedrions unmittelbar vorangehenden Sitzung der Notabelnversammlung (am 5. Februar 1807) trat der jugendliche Vertreter des Departements Alpes Maritimes, Isaak-Samuel Avigdor aus Nizza, mit einer höchst seltsamen Rede hervor: er suchte den „historischen“ Beweis zu erbringen, daß die Häupter der christlichen Kirche den Juden zu allen Zeiten Wohlwollen entgegengebracht und sie vor Verfolgungen in Schutz genommen hätten, weshalb ihnen das jüdische Volk zu Danke verpflichtet sei. So klang denn seine Rede in den Vorschlag aus, die folgende Resolution anzunehmen: „Vom Gefühl der Dankbarkeit für die den Juden der verschiedenen Länder Europas seitens der christlichen Geistlichkeit Jahrhunderte hindurch unaufhörlich erwiesenen Wohltaten bewegt und voll Erkenntlichkeit für die Aufnahme, welche so viele Hohepriester (Päpste) und sonstige geistliche Würdenträger den Juden der verschiedensten Länder in den Zeiten gewährt haben, als Barbarei, Vorurteile und Unwissenheit sich zusammengetan hatten, um die Juden zu verfolgen und sie aus dem Schoße der Gesellschaft auszustoßen, fassen die in der jüdischen

Synode vereinigten Abgeordneten des Französischen Kaiserreiches und des Königreiches Italien den Beschluß, diese Gefühle in dem Protokoll der heutigen Sitzung zum Ausdruck zu bringen, um so die Erkenntlichkeit der hier versammelten Juden für die den vorhergegangenen Generationen von den kirchlichen Würdenträgern der verschiedenen Länder Europas zuteil gewordenen Wohltaten für alle Zeiten zu beurkunden. Eine Abschrift dieses Protokolls ist dem Kultusminister zu überweisen“. Trotz seiner Ungeheuerlichkeit wurde der Vorschlag des Avigdor von der Versammlung anstandslos angenommen. Die Nachkommen derjenigen, die im Mittelalter aus Frankreich erbarmungslos vertrieben worden waren, die Abkömmlinge der Marranen und der Opfer der päpstlichen Inquisition verewigten so urkundenmäßig ihre Bewunderung selbst für solche „wohlthätige“ Päpste, wie Innocenz III. oder Paul IV., aber auch für den erst vor kurzem verstorbenen Pius VI., den Urheber des berüchtigten „Edikts über die Juden“ vom Jahre 1775¹⁾. Diese grenzenlose Servilität versetzte sogar die der Sitzung beiwohnenden napoleonischen Kommissare in Staunen, und einer von ihnen, Portalis, versäumte nicht, über den ihm höchst „pikant“ erscheinenden Fall dem Kaiser Bericht zu erstatten: während viele Christen — so schrieb er — „der Afterphilosophie zuliebe in unziemender Weise gegen den Fanatismus und die Unduldsamkeit der katholischen Priester geifern“, stehen die Juden nicht an, gerade die Duldsamkeit und Sanftmut der katholischen Kirche zu verherrlichen. Wer der Wahrheit näher kam, beweist eine Beschwerde, die dem Kultusminister gleichzeitig mit der Entschließung der jüdischen Versammlung zugegangen war: ein jüdisches Mitglied des Munizipalrats von Coni legte nämlich dagegen Verwahrung ein, daß ihm der Ortsgeistliche verwehrt habe, einem in der katholischen Kirche anläßlich der kaiserlichen Siege abgehaltenen Tedeum beizuwohnen . . . Es braucht kaum gesagt zu werden, daß die prokatholische Kundgebung der jüdischen Abgeordneten Napoleon große Genugtuung bereitete: es stand für ihn nunmehr fest, daß er sich getrost auf die liebedienerische Versammlung verlassen könne

¹⁾ Allerdings gab es auch Päpste, die die Juden vor Verfolgungen in Schutz zu nehmen pflegten: einen Innocenz IV., Clemens VII. oder den unmittelbaren Vorgänger Pius VI., Clemens XIV. (Ganganelli); dies berechtigte jedoch Avigdor keineswegs zu seiner der geschichtlichen Wahrheit ins Gesicht schlagenden Verallgemeinerung.

und daß ihre Häupter es wohl verstehen würden, auch das in Kürze in Paris zusammentretende Synhedrion in den Dienst der Regierungspläne zu stellen.

§ 22. Das „Große Synhedrion“ zu Paris

Die Eröffnungssitzung des Pariser Synhedrions fand am 9. Februar 1807 statt. Es gehörten ihm 46 Rabbiner und 25 Laien an, zu denen 10 stellvertretende Mitglieder und 2 Schriftführer hinzukamen. Von den gewählten Rabbinern stammte ein beträchtlicher Teil aus Italien und Deutschland. Das auf Anweisung des Ministers des Inneren ernannte Präsidium setzte sich aus drei Rabbinern zusammen, denen die Titel der Leiter des alten Synhedrions verliehen wurden: als Vorsteher (Nassi) fungierte der elsässische Rabbiner David Sinzheim, als erster Vizepräsident (Ab-beth-din) der italienische Rabbiner Josua Segre und als zweiter Vizepräsident (Chacham) Abraham Cologna aus Mantua. Der Eröffnungssitzung ging ein feierlicher Gottesdienst in der Synagoge voraus. Mit der Thorarolle in der Hand, sprach der Rabbiner Sinzheim in hebräischer Sprache ein Gebet für „unsere unsterblichen Kaiser“, für den Sieg seiner Waffen und die baldige Wiederherstellung des Friedens. Geradezu überschwänglich war die Rede, die von Cologna in italienischer Sprache gehalten wurde. Sie war ein Loblied auf den „Wundermenschen“, der die vom Propheten Ezechiel erschaute Verheißung: die wunderbare Auferstehung Israels aus einem Haufen verdorrten Gebeins, nun habe Wirklichkeit werden lassen. „Ein schöpferischer Genius, der unter allen Sterblichen das vollkommenste Ebenbild Gottes“ sei, führe jetzt der Kaiser das verstoßene Volk aus der Tiefe seiner Erniedrigung zu der Höhe des bürgerlichen Lebens empor, und so müsse sich dieses Volk der ihm zuteil gewordenen großen Gnade würdig erweisen, Zeugnis von seiner Vaterlandsliebe ablegen und seine Jugend zum Kriegsdienst „unter den glorreichen Fahnen Napoleons des Großen“ anspornen. Aus der Synagoge begaben sich die Mitglieder des Synhedrions geradenwegs in den ihnen im Stadthaus zugewiesenen Sitzungssaal, wo es erneut zu patriotischen Kundgebungen kam. Im Verlauf dieser Kundgebungen wurde der Befreiungstat der Revolution, der Emanzipation von 1791, auch nicht mit einem einzigen Worte gedacht, da dem Kaiser die leiseste Anspielung auf die jüngste revolutionäre Vergangenheit

ein Greuel war, und so war es Napoleon, den die Redner als den Urheber der Befreiung des jüdischen Volkes und als dessen ersten Reformator feiern mußten. Die Wahrung des äußeren Dekorums gehörte überhaupt zu den wichtigsten Sorgen des Synhedrions. Alle seine Mitglieder mußten auf behördliche Anordnung zu den Sitzungen in schwarzen Mänteln und Hüten erscheinen, die Mitglieder des Präsidiums aber in Samt- oder Seidentalaren, mit breiten Gürteln um die Lenden und mit pelzverbrämter Kopfbedeckung. Die zu beiden Seiten des Präsidiums halbkreisförmig angebrachten Sitzplätze wurden von den Versammlungsmitgliedern nach ihrer Altersordnung eingenommen. Die Sitzungen waren öffentlich und lockten als ein sehenswertes Schauspiel neben jüdischem auch viel christliches Publikum herbei. Dies wirkte störend auf die Freiheit des Meinungsaustausches zurück und veranlaßte manchen Versammlungsteilnehmer, der zu schüchtern war, um die tief in seinem Herzen wurzelnden, jedoch als antiquiert geltenden Überzeugungen vor aller Welt auszubreiten, Schweigen zu bewahren.

Alles in allem stellte das vom Synhedrion errichtete Werk nichts als eine dekorative Umrahmung der bereits von der Notabelnversammlung geleisteten Arbeit dar. Auch fehlte es nicht an einem lebendigen Bindeglied zwischen den beiden Versammlungen: ward doch der Vorsitzende der Vorversammlung, Abraham Furtado, zugleich mit der Berichterstattung über die wichtigsten der dem Synhedrion unterbreiteten Fragen betraut. So brachte es denn das Synhedrion fertig, in nur sieben Sitzungen zu allen zwölf von Furtado mit großer Redegewandtheit begründeten Entscheidungen der Vorversammlung Stellung zu nehmen und sie allesamt fast ohne Debatten einstimmig gutzuheißen, nur wurden diese Entscheidungen jetzt in die Form von „maßgebenden Dezisionen“ („*décisions doctrinales*“) gebracht sowie durch mancherlei Zusätze zum Haupt- und Erläuterungstext erweitert. Neu war auch die der Entscheidung der Einzelfragen vorausgeschickte „Deklaration“, in der das Synhedrion seine grundsätzliche Stellungnahme zu der Frage der Vereinbarkeit der Gesetze des Judentums mit denen des Staates zum Ausdruck brachte. Die die Mitverfasser-schaft des Freidenkers Furtado nur zu deutlich verratende Deklaration besagte, daß man im Bereiche der Gesetze des Judentums zwei Sonderkategorien zu unterscheiden habe: die der religiösen und die der politischen Gesetze; während jene unabänderlich und von Zeit und

Ort unabhängig seien, seien die für die Epoche der selbständigen Staatlichkeit in Palästina bestimmten politischen Gesetze „seit der Zeit, da das jüdische Volk aufgehört hat, eine nationale Körperschaft zu sein“ („depuis qu'il ne forme plus un corps de nation“), nicht mehr anwendbar. Aber auch die religiösen Vorschriften hätten bei jeder Kollision mit dem Gesetz des modernen Staates vor diesem zurückzutreten oder sich ihm anzupassen, ein Gedanke, der in der einleitenden Deklaration des Synhedrions zwar unausgesprochen blieb, jedoch einer ganzen Reihe der von ihm getroffenen Entscheidungen den Stempel aufdrückte. So sprach sich das Synhedrion in seinen das Familienrecht betreffenden Beschlüssen mit aller Entschiedenheit für die Ungültigkeit jeder Trauung oder Ehescheidung aus, die von einem Rabbiner vor dem Vollzug des entsprechenden Aktes durch das zuständige Zivilamt vorgenommen werden würde. Nicht weniger nachgiebig zeigte sich die Versammlung in der Frage der Mischehen: solche Ehen, erklärte sie in voller Übereinstimmung mit der Vorversammlung, seien als durchaus gültig zu betrachten und können, obwohl von der Religion nicht als heilig anerkannt, keine Exkommunikation nach sich ziehen. Wie hätte man sich auch über die Verwischung des nationalen Gepräges der Familie durch die Mischehe viel Sorge machen können, nachdem man einmal die Judenheit für eine tote Nation erklärt hatte . . . Des weiteren stellte das Synhedrion fest, daß die Juden während des Militärdienstes von allen mit ihrer Soldatenpflicht unvereinbaren religiösen Verpflichtungen entbunden seien. Erst in den auf das wirtschaftliche Leben und namentlich auf den Wucher bezüglichen Entschließungen fand das Synhedrion eine würdigere Sprache, indem es, das schmähliche Gebaren der skrupellosen Geschäftemacher aufs schärfste verurteilend, die Stammesgenossen mit eindringlichen Worten dazu ermahnte, sich den nunmehr dank der Gleichberechtigung allen und jedem zugänglichen nützlichen Berufen zuzuwenden¹⁾.

Die Tagung des Synhedrions dauerte genau einen Monat. In der

¹⁾ Keinem der Geschichtsschreiber ist bis jetzt die in den Protokollen des Synhedrions verzeichnete Tatsache aufgefallen, daß vor der Eröffnung der ersten Sitzung der 15. Psalm vorgetragen wurde (Tama, Procès-verbaux du Grand Sanhedrin, p. 18). Es ist dies aber der Psalm, dessen fünfter Vers dem Gerechten nachrühmt, daß er „sein Geld nicht auf Wucher gibt“. Die Wahl war also nicht zufällig getroffen und bezweckte eine demonstrative Anspielung auf die für das Synhedrion besonders wichtige Frage.

am 9. März 1807 abgehaltenen Schlußsitzung verlas der Vorsitzende ein Schreiben der kaiserlichen Kommissare, in welchem der Versammlung mitgeteilt wurde, daß die Regierung die Arbeit des Synhedrions als glücklich beendet betrachte. Nach seiner Auflösung nahmen viele seiner Mitglieder erneut ihre Arbeit in der seit dem 25. März wieder tagenden und gleichsam die Rolle eines Plenums spielenden Notabelnversammlung auf. Wiederum war es Furtado, der die Verhandlungen mit einer zusammenfassenden Darstellung der Tätigkeit der beiden Körperschaften einleitete, wobei er insbesondere die von den Notabeln seinerzeit abgegebene Erklärung über die Zugehörigkeit der Juden zur französischen Nation hervorhob¹⁾. In seinem ganzen Bericht zeugte nur eine einzige Stelle von einer gewissen Beklommenheit, die Stelle nämlich, die sich auf den peinlichen Umstand bezog, daß die Mitglieder des Synhedrions von Napoleon keiner Audienz gewürdigt worden waren. Nur weil sich Napoleon ganz plötzlich auf den Kriegsschauplatz begeben mußte, meinte Furtado, sei er daran verhindert worden, die jüdischen Vertreter zu empfangen, was zugleich diesen die Möglichkeit genommen habe, sich bei dem „glorreichen Wohltäter“ persönlich zu bedanken. In den folgenden Sitzungen kamen die Versammelten nach langwierigen Debatten überein, Repressivmaßnahmen gegen jene jüdischen Wucherer und Trödler anzuregen, die durch ihr anstößiges Verhalten alle ihre „Glaubensgenossen“ in üblen Ruf brächten; zugleich wurde aber beschlossen, um die Außerkraftsetzung des die jüdischen Gläubiger ruinierenden Dekrets vom 30. Mai 1806 nachzusuchen, durch welches die Begleichung ihrer Geldforderungen suspendiert worden war. Kurz darauf, am 6. April 1807, nahmen die Abgeordneten die in knappen Worten gehaltene Regierungserklärung entgegen, daß die ihnen zuteil gewordene Aufgabe in ihrem ganzen Umfange erledigt und die Versammlung aufgelöst sei.

Die beiden, durch eine Laune Napoleons ins Leben gerufenen jüdischen „Parlamente“ hatten für ihn nach und nach jegliches Interesse

¹⁾ Auf die Deklaration wurde diesmal zur Begründung der These verwiesen, daß es den französischen Juden in moralischer Hinsicht gleichgültig sein müsse, ob sie es mit französischen Bürgern jüdischen oder christlichen Glaubens zu tun haben: „Nous avons déclaré que, ne formant plus un corps de nation et jouissant de l'avantage d'être incorporés dans la grande nation, nous ne pouvions mettre, dans nos rapports moraux, aucune différence entre nos concitoyens et ceux de notre croyance . . .“

§ 23. Das „schändliche Dekret“ (1808)

verloren. Gingen doch seine Wünsche so weit, daß ihnen selbst die willfähigen jüdischen Vertreter nicht gerecht zu werden vermochten. Wie aus dem geheimen Briefwechsel Napoleons mit seinem Innenminister Champagny zu ersehen ist, hatte nämlich der Kaiser anfänglich erwartet, daß sich das Synhedrion nicht nur zu den von ihm tatsächlich konzidierten Maßnahmen, sondern auch noch dazu hergeben würde, den Juden das Kreditgeschäft zu untersagen und ihnen auch sonst in der Handelstätigkeit für eine bestimmte Frist Beschränkungen aufzuerlegen, ferner den Mischehen das Wort zu reden, ja diese sogar in dem festen Verhältnis von einer Mischehe zu zwei jüdischen Ehen nachdrücklich zu empfehlen („auf daß das jüdische Blut seine spezifische Essenz einbüßen möge“), und schließlich eine Gewähr dafür zu bieten, daß die Juden der Wehrpflicht aufs getreueste nachkommen würden. Seine letzte Absicht ging, kurz gesagt, dahin, den jüdischen „Vertretern“ Beschlüsse abzulocken, die ihm die Möglichkeit gegeben hätten, die Juden unter Kuratel zu stellen. Der gehorsame Diener des Kaisers, Champagny, war mit seinem Herrn ganz eines Sinnes: „Man muß diese Versammlungen dazu bringen, — schrieb er an Napoleon — daß sie uns durch ihre Beschlüsse eine Waffe gegen sich selbst sowie gegen den von ihnen vertretenen Stamm bieten“. Dies war die Sprache, in der sich die Auguren der Politik zu derselben Zeit unterhielten, als die jüdischen Abgeordneten dem „glorreichen Wohltäter Napoleon dem Großen“ Weihrauch streuten und ihn als den von der göttlichen Gnade ausersehenen Retter der „Abkömmlinge des alten Jakob“ verherrlichten! Die Pläne Napoleons sollten indessen nicht mehr lange im Verborgenen bleiben: schon bald erfuhren die Juden am eigenen Leibe, was ihnen seine „wohltätige“ Hand verhielt.

§ 23. Das „schändliche Dekret“ (1808)

Mit der Abänderung der Landkarte beschäftigt, fand Napoleon kaum noch Zeit, an die Juden zu denken. Das Jahr der „jüdischen Parlamente“ (1806—1807) war zugleich eine Zeit tiefgreifender politischer Umwälzungen: der Gründung des Rheinbundes, der Zertrümmerung und Demütigung Preußens, der Errichtung des Herzogtums Warschau, des Abschlusses des Tilsiter Friedens. Was gingen den Bändiger der Könige, den Gebieter des geknebelten Europa noch

die Juden an? Gegen sie brauchte man kein Geschütz auffahren zu lassen, keine Armee in Bewegung zu setzen: es genügte, ein Dekret zu unterzeichnen und das weitere den Kanzleien anheimzustellen. Der kaiserliche Chef konnte sich auf seine Untergebenen getrost verlassen. Als im Frühjahr 1807 die auf ein Jahr bemessene Gültigkeitsfrist des den Schuldern jüdischer Geldgeber Zahlungsaufschub bewilligenden Dekrets sich dem Schlußtermin näherte, zögerte der kaiserliche Erzkanzler Cambasseres nicht, die Wirkungskdauer der willkürlichen und ruinösen Verfügung durch einen gewöhnlichen Runderlaß bis auf weitere Befehle des damals bei der Feldarmee weilenden Kaisers fristlos zu verlängern. Die von der Notabelnversammlung seinerzeit in dieser Sache vorgebrachten Wünsche wurden ebensowenig beachtet wie manche andere ihrer Anregungen. Die Hoffnungen, die sich das „jüdische Parlament“ gemacht hatte, sollten aber vollends zu nichts werden, als sich Napoleon für die jüdische Frage wieder einmal persönlich interessierte.

Die schwankende Haltung, die der Kaiser den Juden gegenüber in der Zeit zwischen Einberufung und Auflösung der Notabelnversammlung eingenommen hatte, machte schließlich einer ausgesprochenen Feindseligkeit Platz. Manche führen dies auf den ungünstigen Eindruck zurück, „den auf den Kaiser während seines Feldzugs die jüdischen Massen Deutschlands und Polens gemacht“ hätten¹⁾: der Anblick dieser gegen die Umwelt so sehr abstechenden Massen mochte Napoleon auf den Gedanken gebracht haben, daß alle seine reformatorischen Versuche vergeblich seien und daß er sein Ziel nur auf dem Wege schärfster Repressivmaßnahmen werde erreichen können. Der heißblütige Eroberer unterlag seiner Gewohnheit, den Knoten der

¹⁾ Diese Vermutung wird von dem bereits erwähnten Kommissar und nachmaligen Kanzler Pasquier in seinen Memoiren ausgesprochen. Daneben behauptet er, daß Napoleon durch die Einberufung des Synhedrions den politischen Zweck verfolgte, angesichts des bevorstehenden Kriegszuges nach Deutschland und Polen die Sympathien der dortigen Juden für sich zu gewinnen. Ein anderer Memoirenschreiber (der von Guizot zitierte Barantes) weiß noch zu berichten, daß diese Erwartungen auch tatsächlich in Erfüllung gegangen seien, da ihm während seines polnischen Feldzuges die im Lande ansässigen Juden nicht selten Verproviantierungs- und Kundschafterdienste geleistet hätten; der Kaiser soll aus diesem Anlaß scherzend die Äußerung getan haben: „Nun kommt mir das Große Synhedrion zustatten“. Der Wahrheit am nächsten wird wohl die Annahme sein, daß die Erlebnisse des polnischen Feldzuges im Jahre 1807 in Napoleon nur jene Antipathie verstärkt haben, die er schon seit einem Jahre auf Grund der im Elsaß gemachten Beobachtungen gegen die Juden hegte.

kompliziertesten Fragen mit dem Schwerte zu zerhauen. Die Folgen dieses Temperamentsausbruchs sollten bald in Erscheinung treten.

Nach der Auflösung der jüdischen Versammlungen wurden die Entscheidungen des Synhedrions dem Staatsrat vorgelegt, der sie, zusammen mit den ihm zugegangenen Vorschlägen der drei Regierungskommissare und der zuständigen Ministerien, im Verlaufe des Sommers und Herbstes 1807 einer gründlichen Prüfung unterzog. Die von der Regierung ausgehenden Vorschläge regten verschiedene Maßnahmen zur Behebung jener wirtschaftlichen Spannung in den Rheindepartements an, welche ein Jahr früher Napoleon zu dem von ihm verfüigten „Moratorium“ sowie zur Veranstaltung der pompösen Umfrage veranlaßt hatte; zugleich wurde über Mittel und Wege zur Konsolidierung der bürgerlichen Verfassung der Juden beraten, sowie darüber, wie man sie dazu bringen könnte, der Militärpflicht, dieser heiligsten aller Pflichten in den Augen des Soldatenkaisers, voll Genüge zu tun. Die an ihren liberalen Grundsätzen noch immer festhaltende Mehrheit des Staatsrates ließ es sich nun angelegen sein, in den zur Beratung stehenden Entwürfen alles auszumerzen, was irgendwie im Widerspruch zu der durch die Verfassung verbrieften bürgerlichen Gleichberechtigung stand. Indessen ging es gegen die Gepflogenheit des Kaisers, mit der Verfassung, wenn sie ihm im Wege war, viel Umstände zu machen. So scheute er sich denn nicht, am 17. März 1808 ein Dekret zu unterzeichnen, das, wie sich der Kommissar Pasquier ausdrückte, „durch seine Härte aller Gerechtigkeit Hohn sprach“, oder, um es einfacher zu sagen, das von der Großen Revolution proklamierte Prinzip der bürgerlichen Gleichheit in eklatanter Weise verletzte.

An demselben Tage, am 17. März, setzte aber Napoleon seine Unterschrift auch noch unter ein zweites die Juden betreffendes Dekret, durch welches er das von der Notabelversammlung für die jüdischen Gemeinden ausgearbeitete „Reglement“ bestätigte. Dem die *Konsistorialverfassung* einführenden Reglement zufolge sollten gleichzeitig mit der Einsetzung eines Zentral- oder Oberkonsistoriums in Paris für die einzelnen Departements, soweit sie mindestens 2000 jüdische Einwohner aufzuweisen hatten (sonst für mehrere Departements zusammengenommen), Bezirkskonsistorien ins Leben gerufen werden. Diese Kollegien sollten sich aus zwei oder drei Rabbinern sowie aus ebensoviel von einer kleinen, nur fünfundzwanzig Mitglieder

zählenden Honoratioren-Gruppe gewählten Laien zusammensetzen. Wahlmänner wie Gewählte mußten nach den Bestimmungen des Reglements in ihrem Amte von den Orts- oder Zentralbehörden bestätigt werden. Neben der ihnen auferlegten Pflicht, für die synagogalen und Rabbinateangelegenheiten zu sorgen, wurde den Konsistorien die Aufgabe zugewiesen, das jüdische Gesetz im Geiste des neuen Talmuds, der Dezisionen des Pariser Synhedrions, auszulegen, die Juden zu „nützlicher Arbeit“, insbesondere zur Erfüllung der Militärpflicht anzuhalten sowie den Behörden alljährlich die jeweilige Zahl der militärpflichtigen jungen Leute anzugeben. An Stelle der Organe der freien Selbstverwaltung trat so eine hierarchische Organisation von jüdischen Kanzleibeamten, denen es oblag, die politischen, ja sogar polizeilichen Interessen der Regierung wahrzunehmen. Das diese Gemeindeverfassung sanktionierende kaiserliche Dekret galt nichtsdestoweniger als ein Gnadenakt. Es war dies die einzige organisatorische Maßnahme, die durch die vereinten Bemühungen der jüdischen Abgeordneten und der napoleonischen Regierung zustande gekommen war. Man war überdies geneigt, die Tatsache als eine Reform anzusprechen, daß in den amtlichen Urkunden statt des damals gleich dem Worte „Jude“ in verächtlichem Sinne gebräuchlichen Ausdrucks „juif“ immer häufiger die vom Pariser Synhedrion erfundene Bezeichnung „Israélite“ Verwendung fand¹⁾. In der Amtssprache des Ersten Kaiserreiches machten sich freilich die beiden Ausdrücke den Rang noch streitig, doch sollte in der Folgezeit der Name „Jude“ von der Bezeichnung „Israelite“ endgültig verdrängt werden.

Wenn das die Konsistorialverfassung einführende Dekret wenig-

¹⁾ Bereits im Jahre 1806 forderte Isaak Berr in seinen Vorschlägen zur Reform der jüdischen Lebensverhältnisse („Réflexions sur la régénération complète des juifs en France“, p. 12) die Ersetzung des kränkenden Ausdrucks „juif“, bzw. des in den deutschen Provinzen gebräuchlichen „Jude“ durch die Bezeichnung „hébreu“ bzw. „Israelite“. Er begründete dies damit, daß der sich etymologisch vom alten Reiche Juda herleitende Name „Jude“ nunmehr für die kein anderes Vaterland neben Frankreich anerkennenden französischen Bürger jüdischen Glaubens völlig unangemessen geworden sei, weshalb es auf den ursprünglichen, religiös bedeutsamen und dem Erzvater Jakob von Gott selbst beigelegten Namen „Israel“ zurückzugreifen gelte. Die Beweisführung übersah, daß man ja auch die „Israeliten“ einer versteckten Anspielung auf das Reich Israel verdächtigen könnte. In diesen Jahren kamen zuerst Wendungen wie etwa: „français professant la religion juive“ („Franzosen jüdischer Konfession“), „individus professant la religion hébraïque“ (so im Titel des Verhandlungsberichts der Notabelnversammlung von 1806) u. dgl. in Umlauf.

stens den Anschein einer Reform erwecken konnte, so ließ das zuerst erwähnte und gleichfalls an dem verhängnisvollen 17. März ergangene Dekret, durch das die *wirtschaftlichen* Verhältnisse der Juden geregelt werden sollten, für Illusionen nicht den geringsten Raum. In den drei Abschnitten der unter Ausschaltung des Staatsrates erlassenen Verordnung faßte Napoleon die Juden mit echt soldatischer Brutalität an. Der erste Abschnitt regelte das Kreditgeschäft. An Stelle des den Schuldnern der Juden Zahlungsaufschub bewilligenden Dekrets vom Jahre 1806 traten die folgenden Vorschriften in Kraft: alle den Juden von Angehörigen des Militärstandes, von Frauen und Minderjährigen ohne Genehmigung der Obrigkeit, der Ehegatten oder Eltern ausgestellten Schuldverschreibungen seien als ungültig zu betrachten; die von einem Juden gegen einen dem Handelsstande nicht angehörenden Schuldner angestrenzte Wechselklage sei vom Gericht nur dann zu berücksichtigen, wenn der Gläubiger in der Lage wäre, den Beweis zu erbringen, daß er den vollen Wechselbetrag ohne jeglichen Abzug an Zinsen ausgezahlt habe; Darlehen, die mit mehr als 10 Prozent verzinst worden seien, seien als nicht klagbare Wuchergeschäfte zu betrachten. So wurden mit einem einzigen Federstrich die wohlerworbenen Rechte vieler Tausende von Bürgern zunichte gemacht, deren Schuld höchstens darin bestand, daß sie sich aus der Umklammerung der unter dem Drucke der Jahrhunderte entstandenen wirtschaftlichen Verhältnisse nicht mit einem Schlage zu befreien vermocht hatten. Indessen sollte es bei der Konfiskation des Geldes der jüdischen Händler keineswegs sein Bewenden haben: der Kaiser stand nicht an, daneben auch ihre Handels- und Gewerbefreiheit aufzuheben. Der zweite Abschnitt der Verordnung enthielt nämlich eine Reihe von Paragraphen, durch die den Juden jeglicher Handel ohne ein von dem zuständigen Präfekten konzediertes „Patent“ gänzlich untersagt wurde; diese alljährlich zu erneuernden Patente durften einem jüdischen Händler erst nach Vorlegung eines seine Zuverlässigkeit verbürgenden, vom Munizipalrat und dem jüdischen Konsistorium ausgestellten Leumundszeugnisses bewilligt werden. Alle von einem des „Patentschutzes“ entbehrenden Juden getätigten Geschäfte sollten als null und nichtig gelten. Auf dem eingeschlagenen Wege konsequent weiterschreitend, hob Napoleon zugleich auch das unveräußerlichste Bürgerrecht: die Freizügigkeit, auf. Darauf eben lief der dritte Abschnitt der Verordnung hinaus, der es den Juden untersagte, sich

in den elsässischen Departements Haut- und Bas-Rhin neu anzusiedeln, wodurch einer weiteren Vermehrung der jüdischen Bevölkerung in dem ehemaligen Ansiedlungsrayon vorgebeugt werden sollte; aber auch die Neuansiedlung in den übrigen Departements des Kaiserreiches sollte nur denjenigen Juden gestattet werden, die dort Land, und zwar zur Bebauung, nicht etwa zu Spekulationszwecken erwerben würden. Eine weitere Rechtsbeschränkung wurde in bezug auf den Militärdienst eingeführt: im Gegensatz zu den wehrpflichtigen Christen, die sich durch Freiwillige ablösen lassen durften, mußten die Juden samt und sonders der Wehrpflicht persönlich genügen. Das Dekret vom 17. März schließt mit den folgenden zwei „Generalverfügungen“: die Gültigkeitsdauer der ergangenen Anordnungen solle auf zehn Jahre beschränkt bleiben, da die Regierung die Hoffnung hege, daß sich die Juden nach Ablauf dieser Frist infolge der getroffenen Verfügungen „von den übrigen Bürgern nicht mehr unterscheiden“ und keine Veranlassung zur Verlängerung der Unterdrückungsmaßnahmen geben würden, und ferner sollten die neueingeführten Rechtsbeschränkungen sich nicht auf die Juden von Bordeaux und auf die der Departements Gironde und Landes erstrecken, welche „keinen Anlaß zu Beschwerden gegeben und sich nicht mit unerlaubten Geschäften befaßt“ hätten¹⁾.

So ward der napoleonische Staatsstreich in der jüdischen Frage vollzogen. Statt die in einer Jahrhunderte alten Vergangenheit wurzelnde anormale wirtschaftliche Ordnung auf dem Wege der Reformen schrittweise umzugestalten, befahl der Kaiser, sie ohne Rücksicht auf den für Tausende von Familien unvermeidlichen Ruin mit einem Schlag auf eine neue Basis zu stellen. Statt die Krankheit zu

¹⁾ Der Darstellung des Geschichtsschreibers Malvezin (*Histoire des juifs à Bordeaux*, 299–300) zufolge soll Furtado vor der Veröffentlichung des Dekrets dem Staatsrat und auch dem Kaiser eine Denkschrift unterbreitet haben, in der er darum gebeten habe, mit den geplanten Unterdrückungsmaßnahmen nicht allein die Sephardim, sondern auch die elsässischen Aschkenasim zu verschonen, wobei er seine Bitte folgendermaßen begründet habe: „Entweder sind die Juden in Frankreich von Übel, dann müssen sie des Landes verwiesen werden, oder sie sind es nicht, dann haben sie aber nicht als Juden, sondern als Franzosen zu gelten. Jedenfalls würden sie es eher vorziehen ausgewiesen als geschändet zu werden“. Wie dem auch sein mag, erspart blieben die Bestimmungen des „schändlichen Dekrets“ allein den Landsleuten des Furtado, wobei die ihnen gewährte Vergünstigung merkwürdigerweise unter Bezugnahme auf die Argumente erfolgte, die von den Sephardim gegen die Aschkenasim geltend gemacht zu werden pflegten.

heilen, gab er Befehl, den Kranken zu züchtigen. Die verwerflichen Kreditoperationen, die sich ein Teil der jüdischen Bevölkerung hatte zuschulden kommen lassen, wurden von dem kriegerrischen Kaiser mit einer chirurgischen Operation vergolten, die fast alle Teile dieser Bevölkerung in Mitleidenschaft ziehen sollte. Es war dies eine jener Konfiskationen, zu denen der kühne Heerführer auf seinen Feldzügen schon so oft gegriffen hatte; doch das Dekret vom 17. März war nicht etwa in einem Kriegslager, sondern in den Tuileries zu Paris ergangen, wo das bürgerliche Gesetzbuch, der mustergültige, von Napoleon selbst ins Leben gerufene Code civil immerhin noch in Geltung war . . . Der Kaiser setzte sich indessen nicht nur über das bürgerliche Gesetzbuch hinweg: durch die Suspension der 1791 gewährleisteten Gleichberechtigung wurden zugleich die Grundprinzipien der Verfassung in größtlicher Weise verletzt. Sollten doch der überwiegenden Mehrheit der französischen Juden für die Dauer von zehn Jahren die Gewerbefreiheit und die Freizügigkeit genommen werden. Die Folgen der von Amts wegen verfügten Eigentumsberaubung waren aber geradezu verheerend. Im Elsaß verweigerten die christlichen Schuldner ihren jüdischen Gläubigern sogar die Befriedigung der unanfechtbarsten Geldforderungen. In vielen Städten ließen die Maires das Dekret Napoleons absichtlich mit besonderer Feierlichkeit, unter Trommelschlag, verkünden, um der christlichen Bevölkerung den naheliegenden Schluß zu suggerieren, daß der Jude außerhalb des bürgerlichen Gesetzes stehe. Die Handelstätigkeit der Juden war fortan in die Fesseln der „Patente“ geschlagen, und die Einschränkung der Freizügigkeit verursachte der rührigen jüdischen Bevölkerung unzählige Scherereien.

Noch viel schmerzlicher als die Unterwühlung seines materiellen Wohlstandes empfand das durch die Revolution befreite Volk, das für den Kampf um die Freiheit wie auch für den Kriegsalter Napoleons so viele Opfer gebracht hatte, den ihm plötzlich versetzten moralischen Schlag. So erhielt denn das Dekret vom 17. März in der Geschichte den ihm gebührenden Namen „décret infâme“ (das „schändliche Dekret“). Am meisten überraschte die kaiserliche Infamie jene „Notabeln“, die noch vor kurzem von den Sympathien Napoleons für die Juden felsenfest überzeugt gewesen waren und ihn als den Urheber der jüdischen Wiedergeburt gepriesen hatten. Als der vormalige Präsident der Notabelnversammlung Furtado und einige andere angesehene Versammlungsmitglieder kurz vor dem 17. März von den geplanten

Maßnahmen Kenntnis erhalten hatten, eilten sie nach der kaiserlichen Residenz Fontainebleau, um gegen das rechtswidrige Vorhaben Verwahrung einzulegen, wurden aber von Napoleon nicht empfangen. War er doch auf die Dienste der jüdischen Notabeln nicht mehr angewiesen: nachdem er ihnen unter dem Deckmantel des Friedens und der Freundschaft alles Erreichbare abgepreßt hatte, überrumpelte er das von ihnen vertretene Volk durch eine schneidige Attacke. Und doch ist viel weniger der Nachdruck darauf zu legen, wie manche Geschichtsschreiber tun, daß Napoleon die Juden getäuscht hat, als darauf, daß die Juden sich von ihm hatten täuschen lassen, indem sie die von ihm vorgeschobenen Bühnendekorationen für Wirklichkeit nahmen. Der Kaiser war nur sich selbst treu geblieben: zwei Jahre früher hatte er im Staatsrat davon gesprochen, daß auf die Juden nicht der bürgerliche, sondern der „politische“ Kodex anzuwenden sei, und nun hatte er ihnen gegenüber auch in der Tat seinen internationalen Kodex, den des Krieges und der Brandschatzung, in Anwendung gebracht.

Die schreiende Rechtswidrigkeit des „schändlichen Dekrets“ gestaltete freilich seine Durchführung zu einer überaus schwierigen Aufgabe. Aus verschiedenen Departements, namentlich aus den italienischen und manchen südfranzösischen, deren jüdischer Bevölkerung Napoleon in seiner Großzügigkeit die gleiche Entrechtung beschert hatte wie den armen Sündern in den Rheinprovinzen, kam eine wahre Sturzflut von Klagen und Beschwerden. Die Regierung sah sich bald genötigt, eine Gruppe jüdischer Bürger nach der anderen von der Wirkung des eben erst ergangenen Gesetzes zu exemieren. Die erste Ausnahme wurde den jüdischen Einwohnern von Paris bewilligt (26. April 1808), weil nämlich der Minister des Innern über sie nur Gutes zu berichten wußte (unter 2543 Juden konnte man nur vier Wucherer feststellen, während zur gleichen Zeit 150 Pariser Juden beim Militär waren); sodann wurden die Repressivmaßnahmen den Juden von zwanzig südfranzösischen und italienischen Departements erlassen, in erster Linie denen der Stadt Livorno. Im Jahre 1810 bevollmächtigte der Kaiser den Innenminister, die gleiche Vergünstigung der jüdischen Bevölkerung in allen jenen Städten zu gewähren, wo sie sich dieser Gnade besonders würdig zeigen würde. Im Juli 1812, als die große Napoleonische Armee in Rußland bereits vor dem Untergang stand, gestattete der Kaiser überdies den wehrpflichtigen Juden, in

Abweichung von dem geltenden Verbot, sich durch Freiwillige, allerdings nur aus der Mitte ihrer Stammesgenossen, vertreten zu lassen. Der Anblick der in den Reihen des dem Untergange geweihten Heeres kämpfenden und verblutenden jüdischen Soldaten mochte Napoleon zu der Erkenntnis gebracht haben, wie niederträchtig sein heimtückischer Überfall auf das Volk gewesen war, das ihm vertrauensselig sein Los in die Hand gelegt hatte.

Der gedemüthigten und der bürgerlichen Rechte beraubten Judenheit fehlte die Kraft, gegen die Verletzung des Grundprinzips des gleichen Rechts lauten Einspruch zu erheben; indirekt war jedoch die Verurteilung der willkürlichen Zwangsmaßnahmen selbst aus jenen Immediatvorträgen über die rasch fortschreitende „Besserung“ der Juden herauszuhören, welche die Minister auf Grund der Berichte der Präfekten und der jüdischen Konsistorien zusammenzustellen pflegten. Die ministeriellen Vorstellungen waren auf einen durchaus zuversichtlichen Ton gestimmt: „Die Wiedergeburt der Juden tritt bereits deutlich in Erscheinung — berichtete der Innenminister dem Kaiser im Jahre 1811 — sie sind überall bestrebt, sich der väterlichen Güte Eurer Majestät würdig zu zeigen, in der Hoffnung, von der Wirkung des Dekrets eximiert zu werden“. Viele Präfekten teilten mit, daß sich die Juden in immer steigendem Maße nützlichen Beschäftigungen zuwendeten und auch der Militärpflicht gewissenhaft nachkämen. Mit besonderer Genugthuung wurde die namentlich in den italienischen Departements einsetzende „Auflösung der Juden in der Masse der Franzosen“ und daneben der löbliche Patriotismus der Konsistorien vermerkt, die die Juden zur Erfüllung der Gehorsamspflicht gegenüber der Regierung ermahnten.

Bereits im Juni 1810 legte das Pariser Zentralkonsistorium dem Innenminister eine die Lage der französischen Juden eingehend behandelnde Denkschrift vor, die es auf Grund der Meldungen der Provinzialkonsistorien verfaßt hatte. Die jüdischen Beamten führten in ihrer Eingabe eine schmeichlerische Sprache, die allenfalls im Munde der Sprecher der verflossenen „jüdischen Parlamente“ begreiflich erscheinen konnte, nach Erlaß des „schändlichen Dekrets“ aber vollends unentschuldig war. Napoleon als „Helden der Gesetzgebung“ und als „Wohltäter“ preisend, zeigten die Konsistorialräte der Obrigkeit an, daß die „Wiedergeburt der Israeliten“ Fortschritte mache, daß die Zahl der jüdischen Grundbesitzer, der Fabrikanten, der Ver-

treter der freien Berufe, der Angehörigen des Wehrstandes, der Handwerker sowie der Zöglinge der Normalschulen in stetem Wachsen begriffen sei. Nach den Angaben der Konsistorien entfielen im Jahre 1810 auf die jüdische Bevölkerung des französischen Kaiserreiches (deren Stärke sich in den Stammländern bereits auf 80 000 Seelen bezifferte) 1232 Landwirte, 797 Militärpersonen und 2360 allgemeine Lehranstalten besuchende oder „sich für gemeinnützige Berufe ausbildende“ Kinder und Jugendliche; auch gab es 250 jüdischen Unternehmern gehörende Fabriken. Die Wiedergeburt der Judenheit würde noch rascher fortschreiten — meinte nun zaghaft das Zentralkonsistorium — wenn sie von den Fesseln befreit werden würde, in die sie durch das harte Dekret vom Jahre 1808 geschlagen worden sei.

Die Fesseln wurden indessen nicht gelöst. Von den 68 Departements des französischen Kaiserreiches blieben 44 nach wie vor in dem durch das „schändliche Dekret“ geschaffenen Ausnahmezustand, einem Zustand, der erst mit dem Sturz Napoleons und der darauffolgenden Restauration ein Ende nehmen sollte. Die Ironie der Geschichte wollte es, daß die Männer der „alten Ordnung“ in Frankreich eine jener Errungenschaften der Großen Revolution wieder aufrichten sollten, die gerade von dem „Sohne der Revolution“, von Napoleon, mit Füßen getreten worden war.

Zweites Kapitel

Die Emanzipation in den Ländern französischer Vorherrschaft

§ 24. Die Batavische Republik und das Königreich Holland

Die sich in Europa ausbreitende Emanzipationsbewegung folgte den Spuren des zunächst unter den Fahnen der Revolution und sodann unter denen Napoleons siegreich vordringenden französischen Heeres. Überall, wo unter französischem Einfluß die republikanische oder konstitutionelle Staatsordnung eingeführt wurde, wurde auch, sei es unvermittelt oder nach parlamentarischen Kämpfen, die Gleichberechtigung der jüdischen Bevölkerung durchgesetzt, um ebenso lange in Geltung zu bleiben wie die neu eingeführte Staatsform. Dies waren die Voraussetzungen, unter denen den Juden die Emanzipation in allen Eintagsrepubliken jener Epoche: in der Batavischen (Holland), der Cisalpinischen und Römischen (Italien) sowie der Helvetischen (der Schweiz) zuteil wurde, von denen die zwei ersteren zur Zeit des Napoleonischen Kaiserreiches in Königreiche verwandelt wurden. Von außen her aufgezwungen, sollte sich die Emanzipation in Italien und der Schweiz vorerst wenig lebensfähig zeigen, während sie in Holland, wo die französische Invasion den Antrieb zu einer selbständigen Lösung der jüdischen Frage gegeben hatte, schon von Anfang an feste Wurzeln faßte.

Ein Land keimender Freiheit und verhältnismäßiger Toleranz, zeigte sich Holland den von der französischen Revolution ausgehenden Einflüssen am zugänglichsten. Wohl waren auch die 40 000 holländischen Juden¹⁾, von denen die größere Hälfte in Amsterdam konzen-

¹⁾ Sowohl die Schätzung von Grégoire (*Histoire des sectes religieuses* III, 396), der diese Zahl auf 60 000, als auch die von Graetz (XI, 227, 230), der sie auf 50 000 veranschlagt, beruht, wie erwiesen ist, auf Übertreibung. Wie aus den in der

triert war, nur Stiefkinder ihrer Heimat, doch blieb ihnen wenigstens die Erniedrigung erspart, unter der ihre Brüder vor der Emanzipation in allen Nachbarländern zu leiden hatten. Dank der weitgehenden Autonomie, deren sich die holländischen Juden erfreuten, stellten sie eine in sich gefestigte national-kulturelle Einheit dar, der selbst die Spaltung in Aschkenasim- und Sephardim-Gemeinden kaum Abbruch zu tun vermochte. Die strenge Gemeindezucht, die von den „Parnassim“ und Rabbinern wie erinnerlich nicht selten zur Unterdrückung von freiheitlichen Geistesregungen mißbraucht wurde, drückte aber andererseits der großen Masse der holländischen Juden den Stempel konservativer Gesinnung auf und bildete so für die neuzeitliche Emanzipationsbewegung ein retardierendes Moment. Volles Verständnis für die von der französischen Revolution proklamierten Prinzipien und den daraus abzuleitenden Anspruch auf eine Reform im Inneren zeigten nur jene wenigen Angehörigen der Amsterdamer Judenheit, die sich schon früher von den Aufklärungsideen des XVIII. Jahrhunderts und namentlich von der Mendelssohnschen Schule hatten beeinflussen lassen. Diese Pioniere der Freiheitsbewegung, zu denen der juristisch gebildete Kaufmann *Moses Asser*, der Arzt *de Lemon* und manche andere jüdische Notabeln zählten, schlossen sich nun dem 1794, noch vor der Besetzung Hollands durch die Franzosen, von liberalen Christen in Amsterdam gegründeten Klub „*Felix libertate*“ an, der es sich zum Ziele gesetzt hatte, den Ideen der französischen Deklaration der Menschenrechte praktische Geltung zu verschaffen. Im Jahre 1795 ging der Traum der holländischen Republikaner oder „Patrioten“ endlich in Erfüllung: im Bunde mit der französischen Okkupationsarmee vertrieben sie den Statthalter Wilhelm V. von Oranien und verwandelten die Niederlande in die *Batavische Republik*. Es wurde eine Deklaration der Rechte der holländischen Bürger erlassen, die den Vertretern aller Glaubensbekenntnisse volle bürgerliche Gleichheit gewährleistete. Am 4. März 1795 fanden sich die Juden mit den Christen zu einer gemeinsamen republikanischen Kundgebung zusammen: die jüdischen Mitglieder des Klubs „*Felix libertate*“ und die Zöglinge der jüdischen Waisenhäuser beteiligten sich an der feier-

Folgezeit veranstalteten Volkszählungen zu ersehen ist, setzte sich die jüdische Landesbevölkerung zu neun Zehnteln aus Aschkenasim zusammen (s. *Jewish Encyclopedia* IX, 233).

lichen Zeremonie der Pflanzung eines „Freiheitsbaumes“ vor dem Rathause.

Indessen stand die Amsterdamer Judenheit der sich vollziehenden Umwälzung keineswegs einmütig gegenüber. Während diese von der freisinnigen Minderheit als ein glückverheißendes Ereignis begrüßt wurde, witterte die orthodoxe Mehrheit in ihr den Keim der Zersetzung des Judentums als nationaler Einheit. Die Konservativen zweifelten nicht daran, daß mit dem Eintritt der Juden in die bürgerliche Gesellschaft und mit ihrer Eingliederung in die verschiedenen sich neu bildenden Berufsstände die altüberkommene, nicht allein ihr religiöses Leben, sondern auch ihre sozialen Verhältnisse regelnde Gemeindeautonomie unweigerlich der Vernichtung anheimfallen würde; mit dem Verschwinden der jüdischen Gerichtsbarkeit, der jüdischen Schule, der Umgangssprachen der Aschkenasim und Sephardim (der deutschen und spanisch-portugiesischen Mundart) würde unter der Einwirkung des überhandnehmenden französischen Unglaubens auch die religiöse Zucht eine starke Lockerung erfahren. Zu den der Allgemeinheit geltenden Sorgen gesellten sich ferner rein persönliche Interessen: die allmächtigen „Parnassim“, die Ältesten und Rabbiner der Aschkenasim- und Sephardimgemeinde, vermochten sich eben mit der voraussichtlichen Schmälerung ihrer Gewalt, mit der zu erwartenden Abschaffung jener alten Statute, die ihnen eine rechtliche Handhabe boten, innerhalb der jüdischen Bevölkerung gleichsam die Rolle einer Regierung zu spielen, nur schwer abzufinden. Darum kann es auch nicht Wunder nehmen, daß der von den liberalen Mitgliedern der Amsterdamer Gemeinde ausgehende Antrag, die republikanische Deklaration der Rechte in den Synagogen zur allgemeinen Kenntniss zu bringen, bei den Parnassim auf entschiedensten Widerspruch stieß. Schwer beunruhigt, standen diese nicht an, eine bald mit vielen Unterschriften bedeckte Erklärung zirkulieren zu lassen, in der die Behauptung aufgestellt wurde, daß die Verkündung der republikanischen Deklaration in den Andachtsversammlungen den Geboten der jüdischen Religion zuwiderlaufe. Hierauf ließen die Liberalen ihrerseits in den Synagogen und Bethäusern gegen die Handlungsweise der Machthaber protestierende Flugblätter anschlagen, die jedoch auf Befehl der Parnassim unverzüglich wieder entfernt wurden.

So war es innerhalb der holländischen Judenheit zu einer Spaltung gerade in dem Augenblick gekommen, als angesichts der bereits

in vollem Gange befindlichen Wahlen zur Nationalversammlung der Batavischen Republik mehr denn je Einhelligkeit nottat. Wiewohl die jüdische Bevölkerung uneingeschränktes Wahlrecht genoß, brachte sie infolge der inneren Zwistigkeiten der Wahlkampagne ein so geringes Interesse entgegen, daß sie sich in dem ersten Parlament der Republik keinen einzigen Sitz zu erobern vermochte. Nach Zusammentritt der Nationalversammlung ging dieser jedoch eine von den jüdischen Mitgliedern des Klubs „Felix libertate“ unterzeichnete Petition zu, in der die Führer der jüdischen liberalen Partei (Moses Asser und sein Sohn, der Advokat Karl Asser, Herz Bromet und Isaak Jonge im Namen der Aschkenasim, der Arzt de Lemon und Jakob Sasportas im Namen der Sephardim) die Volksvertreter darum baten, den Juden die Gleichstellung mit allen übrigen Bürgern zu gewähren. De facto zu Bürgern geworden — hieß es in der Bittschrift — erwarten die Juden, daß ihre Gleichberechtigung nunmehr auch de jure anerkannt werde und zwar nicht zuletzt aus dem Grunde, weil die zum Teil mit jüdischen Stimmen gewählten christlichen Abgeordneten die jüdische Landesbevölkerung mitvertreten und demgemäß auch deren Interessen in vollem Umfange wahrnehmen müßten (März 1796). Daraufhin setzte die Nationalversammlung einen Sonderausschuß zur Prüfung der jüdischen Frage ein.

Der Ausschuß stand vor einer schwierigen Aufgabe: es galt, eine Frage zu lösen, an der einerseits so viele von den Christen gehegte Vorurteile hafteten und die andererseits die Judenheit selbst in zwei Lager gespalten hatte. Die Volksvertretung der Niederlande mußte dem in der Geschichte der Emanzipationsbewegung einzig dastehenden Umstand Rechnung tragen, daß die Gleichberechtigung nur von einer Minderheit der jüdischen Landesbevölkerung angestrebt wurde, während die Mehrheit eher geneigt war, der alten Ordnung den Vorzug zu geben. Um diese Tatsache nicht ausschlaggebend werden zu lassen, entfaltete nun die Handvoll jüdischer Fortschrittler eine mit größtem Nachdruck betriebene Agitation. Dem Parlamentsausschuß wurden eine ganze Reihe von Denkschriften vorgelegt, die den Anspruch auf Gleichberechtigung eingehend begründeten, so unter anderem das Werk von *David Friedrichsfeld*, der, aus Deutschland gebürtig, in würdiger Weise die Mendelssohnsche Anschauung vertrat¹⁾.

¹⁾ Das Werk wurde später in hebräischer Sprache veröffentlicht („Dibre Negidim“; s. Bibliographie zu diesem Paragraphen).

Im August 1796 unterbreitete der Ausschuß der Nationalversammlung einen Bericht, der in ausgesprochen liberalem Geiste gehalten war. Die hierauf eingeleitete Generaldebatte nahm volle acht Tage in Anspruch (22. bis 30. August) und zeichnete sich durch außerordentliche Heftigkeit aus. Zum Referenten war von der Kommission der Deputierte Hahn ernannt worden, der sich in seiner Rede mit wärmster Überzeugung für die Emanzipation einsetzte. Wohl seien die holländischen Juden — so führte er aus — treue Anhänger der alten Ordnung und des ihnen stets gewogenen Hauses Oranien gewesen, indessen könne die Republik, wollte diese ihnen nur Freiheit und Gleichberechtigung gewähren, sie noch viel fester an sich binden, wie dies bereits in Nordamerika und Frankreich durch die Emanzipation zuwege gebracht worden sei. Zugleich berührte der Redner auch den umstrittensten und wundesten Punkt des Emanzipationsproblems, die Frage der jüdischen Nationalität: „Wie können wir Menschen, die seit fast zwei Jahrtausenden keinen eigenen Staat mehr besitzen, als eine Nation oder ein besonderes Volk betrachten? Der Begriff ‚Nation‘ ist lediglich auf eine Staats-, nicht aber auf eine Religionsgemeinschaft anwendbar: fällt es uns doch nicht ein, diesen Namen der sich gleichfalls auf verschiedene Staaten verteilenden Anhängerschaft eines Luther oder Calvin beizulegen. Es ist allerdings wahr, daß die Juden an die künftige Herstellung ihres alten palästinensischen Reiches glauben, aber wir Christen sind ja davon überzeugt, daß diese messianische Hoffnung leerer Wahn ist“. Den Ausführungen Hahns trat indessen der Deputierte Hammelsfeld entgegen: „Die Juden — sagte er — sind keine Bürger, sondern Fremde. In anderen Ländern verfolgt, kamen sie einst nach Holland und fanden hier Zuflucht und Duldsamkeit. Damit sollen sie sich nun zufrieden geben, ohne auch noch das Vollbürgerrecht zu beanspruchen. Bezeichnen sie sich doch selbst als eine Nation, wie sie auch uns als eine solche und nicht als ein Bestandteil der holländischen Nation gelten“. Auf das den messianischen Glauben betreffende Argument des Hahn Bezug nehmend, fuhr dann der Redner in seinen Ausführungen folgendermaßen fort: „Auch ich bin ein Christ, und doch glaube ich, daß die göttliche Verheißung in Erfüllung gehen wird und daß die Juden dereinst in ihr Land zurückkehren werden“. Des weiteren wies Hammelsfeld darauf hin, daß von den Zehntausenden in Holland ansässigen Juden nur ein

geringer Bruchteil sich um die Gleichberechtigung bemühe, wohingegen sie allen übrigen vielleicht nicht einmal erwünscht sei. Auch versäumte er nicht, daran zu erinnern, daß im Jahre 1787, während der Erhebung der „Patrioten“ gegen den Statthalter Wilhelm von Oranien, die Juden sich auf die Seite dieses letzteren geschlagen hätten. Das Schlußergebnis seiner Rede lautete dahin, daß man den Juden nur dann das gleiche Recht bewilligen könne, wenn sie sich von ihren Gebräuchen lossagen, ihre autonomen Gemeinden und Institutionen, mit Ausnahme der rein religiösen, fahren lassen und sich in ein loses Aggregat von „Einzelindividuen“ inmitten der batavischen Bürger verwandeln würden.

Den zwei ersten Reden, in denen die beiden Aspekte der jüdischen Frage, der politische wie der nationale, mit aller Schärfe zum Ausdruck gebracht worden waren, folgte eine ganze Flut weiterer Reden, in denen jedoch nur die Argumente des Hahn oder die des Hammelsfeld wiederholt wurden. Noch prägnanter als in der französischen Nationalversammlung trat hierbei die prinzipielle Meinungsverschiedenheit zutage, die die Verfechter der Emanzipation von ihren Gegnern trennte: für beide Parteien stand es von vornherein fest, daß das Staatsbürgerrecht mit der Nationalität der Juden unvereinbar sei, doch glaubte die eine, das Faktum der jüdischen Nationalität in Abrede stellen zu müssen, während der anderen das Staatsbürgertum eines Juden undenkbar zu sein schien. So regte denn der Deputierte Floh an, den Juden selbst die Frage vorzulegen: ob sie sich der Nationalität nach als „Bataver“ oder als Juden betrachteten? Zugleich gab der Redner der Überzeugung Ausdruck, daß sie sich alle mit Ausnahme eines Häufleins von „Atheisten oder Naturalisten“ rückhaltlos zum angestammten jüdischen Volkstum bekennen würden; nichtsdestoweniger machte er den Vorschlag, den Juden das Vollbürgerrecht zuteil werden zu lassen, jedoch unter der Bedingung, daß jeder von ihnen binnen Jahresfrist die Erklärung abgebe, keiner anderen Nationalität außer der batavischen angehören zu wollen. Auch der einflußreiche Abgeordnete und hervorragende Staatsmann Schimmelpenninck befürwortete lediglich die Gleichberechtigung der Juden als „Einzelindividuen“, nicht aber als Vertreter eines Volksganzen. Diese abstrakte, den Grundgedanken des Clermont-Tonnerre (oben, § 14) wiederholende Idee brachte die Parteigänger und die Widersacher der Emanzipation so nahe aneinander, daß ihnen schließ-

lich die sie noch trennenden konkreten Differenzen fast völlig belanglos erschienen. Nach achttägigen Debatten, an denen sich etwa dreißig Deputierte beteiligt hatten, einigte sich denn auch die Nationalversammlung auf eine für die Juden durchaus günstige Entscheidung. Dieser Beschluß kam nicht zuletzt auf das Drängen des französischen Botschafters Noël zustande, der auf der schleunigsten Verkündung der Judenemanzipation nach französischem Vorbild bestand. Am 2. September 1796 erging in Form eines Dekrets die folgende Resolution: „Kein Jude darf der mit der batavischen Staatsangehörigkeit verbundenen Rechte und Freiheiten, *soweit er von ihnen Gebrauch machen will*, beraubt werden, vorausgesetzt, daß er allen Anforderungen entspricht und alle Verpflichtungen erfüllt, die von der Landesverfassung für jeden Staatsbürger festgesetzt sind“.

Durch dieses Dekret wurde der bis dahin bestehenden Selbstverwaltung der jüdischen Gemeinden ebenso wie all ihren autonomen Institutionen, mit Ausnahme der rein religiösen, der Rechtsboden entzogen: alles, was die konservativ und zugleich national denkenden Kreise der Amsterdamer Judenheit bangen Herzens erwartet hatten, war nun Wirklichkeit geworden. Denselben Akt, den die Fortschrittler als einen Triumph der Gerechtigkeit und der bürgerlichen Freiheit feierten, empfanden die Konservativen als einen schmerzlichen Streich gegen die innere Freiheit der Nation. Die Folge war, daß die Anhänger des Fortschritts im Rahmen der alten Gemeinde keinen Platz mehr finden konnten und, wiewohl keineswegs zahlreich, sich dazu entschlossen, eine Sondergemeinde mit einem besonderen Rabbiner und einer eigenen Synagoge zu gründen. Die neue Amsterdamer Kongregation, die sich den Namen „Adath Jeschurun“ beilegte, leitete bald eine Reihe von Reformen in die Wege: sie legte der religiösen Erziehung statt des Talmudstudiums das Studium der Bibel zugrunde, führte die synagogale Predigt in holländischer Sprache ein, beseitigte den Brauch der frühen Bestattung und strich überdies aus dem Gebetbuch die antiquierte Bannfluchformel gegen die zum Christentum übergetretenen Juden. Die alte orthodoxe Gemeinde beantwortete nun den offenen Abfall mit der Verhängung des „Cherem“ und mit sonstigen Repressivmaßnahmen. Die Parnassim scheuten sogar davor nicht zurück, die „Schismatiker“ gerichtlich zu belangen und gegen jeden von ihnen für die der Gemeinde durch den Austritt und die Vorenthaltung der zu leistenden Beiträge entstande-

nen Verluste auf eine Entschädigung in Höhe von tausend Gulden zu klagen. Der Amsterdamer Magistrat und das Stadtgericht zeigten sich geneigt, den sich auf altverbriefte Privilegien stützenden Anspruch der Orthodoxen als begründet anzuerkennen, so daß der Prozeß für die Fortschrittler so gut wie verloren zu sein schien. Da nahm sich aber die von dem französischen Botschafter Noël inspirierte Regierung der Sache an. Sie tat kund, daß die altüberkommenen, nicht nur das religiöse Leben, sondern auch die bürgerlichen Verhältnisse der Juden regelnden Statute der Amsterdamer Gemeinde mit dem Erlaß des Gleichberechtigungsdekrets außer Kraft getreten seien, weshalb auch die auf Grund dieser Statute wirkenden, von den Parnassim repräsentierten Behörden ihre Vollmachten eingebüßt hätten; so seien denn die Parnassim ihrer Ämter zu entheben und durch ein neu zu wählendes fünfgliedriges Kollegium zu ersetzen, das die Gemeindeangelegenheiten provisorisch bis zur Einführung einer zeitgemäßerer Satzung zu verwalten haben werde. Die in Aussicht gestellte Reform ward bald vollzogen (16. März 1798). Die neugewählten Ältesten gehörten insgesamt der fortschrittlich gesinnten Minderheit an, die an der Schmälerung der Gemeindeselbstverwaltung keinen Anstoß nahm. Die Proklamierung der mühevoll errungenen Gleichberechtigung versetzte somit nicht nur dem verknöcherten Fanatismus der Hüter morsch gewordener Altertümer, sondern auch der sorgsam behüteten, Jahrhunderte hindurch ausgebauten autonomen Volksorganisation einen schweren Schlag. Die Emanzipation, die einerseits die alten Wunden heilte, schlug andererseits neue . . .

Die Frühlingsluft der politischen Freiheit verfehlte inzwischen ihre Wirkung nicht. Das politische Leben des Landes übte auf die Juden eine immer intensiver werdende Anziehungskraft aus. Indem sie sich an den Wahlen zur zweiten Nationalversammlung der Batavischen Republik in viel größerer Zahl als an den zur ersten beteiligten, vermochten sie zwei ihrer Führer, die Amsterdamer Freisinnigen de Lemon und Bromet, als Deputierte durchzubringen (1797). Es waren dies die ersten jüdischen Parlamentsmitglieder in Europa. Die Wahlen zur dritten Nationalversammlung (1798) brachten einen dritten Juden, Isaak da Costa Atias, ins Parlament, der schon früher als Mitglied des Amsterdamer Stadtrates gewirkt hatte. Männern, die sich durch besondere Vorzüge auszeichneten, stand der Weg zu den

Munizipal- und Staatsämtern überhaupt offen; so erhielt der bereits erwähnte Moses Asser einen Posten im Justizministerium.

Indessen sind diese aus der Jugendgeschichte der Batavischen Republik herausgegriffenen Einzeltatsachen wenig geeignet, von der damaligen sozialen Lage der holländischen Judenheit ein adäquates Bild zu vermitteln. In Wirklichkeit war es in Holland um die Gleichberechtigung nicht besser als anderswo bestellt: auf dem Papier zugestanden, vermochte sie sich in der Praxis durch das Gestrüpp der Jahrhunderte alten Gepflogenheiten hindurch kaum Bahn zu brechen. Während jüdische Abgeordnete Sitz und Stimme im Parlament hatten, wurden die jüdischen Kinder nicht über die Schwelle der holländischen Gemeindeschulen gelassen. Daneben blieb eine Reihe anderer Beschränkungen in Kraft, die sich am empfindlichsten in den letzten Jahren der kurzlebigen Republik bemerkbar machten, als der Freiheitsdrang bereits stark nachgelassen hatte. So sollte denn das Emanzipationswerk erst von der Regierung des *Königreichs* Holland zu Ende geführt werden, das 1806 auf einen Machtspruch Napoleons hin an die Stelle der Batavischen Republik getreten war. Der als Regent eingesetzte Bruder des französischen Kaisers, Ludwig Bonaparte, sorgte dafür, daß die liberalen Verfassungsbestimmungen auch in bezug auf die Juden, denen er überhaupt sehr gewogen war, eingehalten wurden. Unter anderem beseitigte Ludwig die aus alter Zeit stammende und für die Juden beleidigende gerichtliche Eidesleistung „more judaico“; überdies ordnete er mit Rücksicht auf die religiösen Gebote des Judentums die Verlegung des Wochenmarkts vom Sonnabend auf den Montag an.

In das erste Jahr seiner Regierung fiel die feierliche Einberufung und die Tagung der „jüdischen Parlamente“ zu Paris: der Notabelnversammlung und des Synhedrions. Der fortschrittlich eingestellten holländischen Juden hatte sich angesichts dieser Ereignisse eine freudige Erregung bemächtigt. Voller Spannung nahmen sie die Nachrichten über die Tätigkeit der Notabelnversammlung entgegen, deren Beschlüsse den von ihnen seit langem gehegten Idealen so nahe verwandt waren. Den Höhepunkt erreichte ihre Freude, als im Herbst 1806 aus Paris das Rundschreiben eintraf, in dem die Einberufung des „Großen Synhedrions“ bekanntgegeben und die Aufforderung übermittelt wurde, in die Versammlung Bevollmächtigte zu entsenden. Die Leitung der Amsterdamer Reformgemeinde „Adath Jeschurun“ faßte

in der Sitzung vom 15. Oktober 1806 den Beschluß, zwecks Mitwirkung an der Lösung der „erhabenen Aufgabe“, die dem Synhedrion von „Napoleon dem Großen, dem Retter Israels“, gestellt worden sei, eine dreigliedrige Abordnung nach Paris zu schicken. Die von König Ludwig empfangenen jüdischen Honoratioren baten ihn, dem gefaßten Beschluß seine Sanktion zu erteilen, und brachten hierbei ihre Bewunderung für die „glänzenden, allein dem Hause Napoleons eigenen Tugenden“ sowie die Hoffnung zum Ausdruck, daß unter dem neuen Regenten die lichten Tage der Freiheit wiederkehren würden, die in den letzten Jahren der Republik durch die teilweise Wiederherstellung der alten Ordnung überschattet worden sei. Der König gab der ihm vorgetragenen Bitte statt, und die drei Mitglieder der Deputation: das vormalige Parlamentsmitglied de Lemon, der Advokat Karl Asser sowie der aus Polen eingewanderte und zu einem der führenden Männer der Amsterdamer Reformgemeinde gewordene Talmudgelehrte und Mathematiker Jehuda Littwak, begaben sich nach Paris. Die Abordnung traf dort bereits nach Eröffnung des Synhedrions ein und konnte erst in seiner zweiten Vollsitzung (12. Februar 1807) gehört werden. Jedes der drei Mitglieder der Deputation wandte sich an die Versammlung mit einer Begrüßungsansprache, der eine in französischer, der andere in deutscher, der dritte (wohl Jehuda Littwak) in hebräischer Sprache. Die Redner feierten in schwungvollen Wendungen das neuerstandene Synhedrion, dessen Zusammentritt ihnen eine neue Ära in der Geschichte des jüdischen Volkes, eine Ära des Glücks, der Freiheit und der Aufklärung zu verheißen schien. Zugleich überreichten die Deputierten dem Vorsitzenden die ihnen von der Gemeinde „Adath Jeschurun“ mitgegebene schriftliche Vollmacht, durch die sie beauftragt wurden, den Entscheidungen des Synhedrions hinsichtlich der ihm von Napoleon vorgelegten Fragen ihre Zustimmung zu erteilen. Der Auftrag wurde gewissenhaft ausgeführt: die Amsterdamer Deputierten zögerten nicht, alle vom Synhedrion gefaßten Beschlüsse als vom Geiste der Weisheit eingegeben und für das Wohl der Judenheit überaus förderlich anzuerkennen, wie sie dies in ihren in der Schlußsitzung gehaltenen Abschiedsreden zum Ausdruck brachten (9. März). Karl Asser erinnerte in seiner Rede unter anderem daran, daß die lichtvollen Prinzipien des Synhedrions sich mit denjenigen deckten, von denen sich die Begründer der Gemeinde „Adath Jeschu-

run“ schon im Jahre 1796 hätten leiten lassen, und sprach voll Begeisterung von dem ihm vorschwebenden „Toleranztempel“, in dem die verschiedenen Völker, jedes auf seine Art, dem „Vater aller Menschen“ gemeinsam huldigen würden. De Lemon betonte seinerseits, daß die Entscheidungen des Synhedrions den aufgeklärten Juden ihre Seelenruhe zurückgeben und sie in ihrer Überzeugung von der Notwendigkeit religiöser Reformen bestärken würden. Littwak endlich verhiess dem Synhedrion unverwelklichen Ruhm bei der dankbaren Nachwelt . . . Die Nachwelt sollte indessen diesen Erwartungen keineswegs ganz gerecht werden.

Der Zusammenbruch der auf die „Wohltaten“ Napoleons gesetzten Hoffnungen, zu dem es bald nach der Auflösung des Synhedrions gekommen war, wurde in Holland bei weitem nicht so schmerzlich empfunden wie in Frankreich. Das „schändliche Dekret“ vom Jahre 1808 blieb ohne Rückwirkung auf die holländische Gesetzgebung. Auch die in Anlehnung an das französische Konsistorialsystem eingeleitete Reform des Gemeindelebens machte hier nur langsame Fortschritte: es stand ihr die fortschreitende Entfremdung zwischen den einzelnen Gemeinden, der Bruch zwischen Konservativen und Fortschrittlern, aber auch der von jeher bestehende Gegensatz zwischen Aschkenasim und Sephardim im Wege. Zwar suchte die Regierung der Zersplitterung dadurch Einhalt zu gebieten, daß sie in Amsterdam ein Kraftzentrum in Gestalt eines „Zentralkonsistoriums“ schuf, dem die Verwaltung der Angelegenheiten sämtlicher im Königreich bestehenden Gemeinden übertragen wurde (September 1808); indessen sollte sich die neue Institution dem tief eingewurzelten aschkenasisch-sephardischen Zwiespalt¹⁾ gegenüber als machtlos erweisen, wie es auch über ihre Kraft ging, der durch den jähen politischen und kulturellen Umschwung verursachten allgemeinen Zerrüttung zu steuern. Die in Aussicht genommene Gründung von Provinzialkonsistorien mußte immer wieder hinausgeschoben werden. Das Amsterdamer Zen-

¹⁾ Wie scharf dieser Gegensatz war, ist daraus zu ersehen, daß die Amsterdamer Sephardim noch im Jahre 1812 den Kultusminister um die Erlaubnis angingen, eine eigene, dem von den Aschkenasim beherrschten Zentralkonsistorium nicht unterstellte Synagoge zu begründen. Ist doch dergleichen, meinten die Bittsteller, auch bei verschiedenen christlichen Sekten Brauch, die „hinsichtlich der Dogmen, des Ritus und Kultus viel weniger von einander abweichen als die jüdischen Gemeinden, die deutsche auf der einen und die portugiesische auf der anderen Seite“.

tralkonsistorium, das sich zum überwiegenden Teil aus der Regierung genehmen Parteigängern der Reform zusammensetzte, blieb auf die Rolle einer die jüdischen Angelegenheiten überwachenden Regierungskanzlei beschränkt. Im Jahre 1809 wurde ihm der Auftrag zuteil, bei der Heranziehung der jüdischen Jugend zum Militärdienst mitzuwirken. Da aber verschiedene Bataillone der holländischen Bürgermiliz keine Juden in ihrer Mitte dulden wollten, wurde der Beschluß gefaßt, ein sich ausschließlich aus jüdischen Wehrpflichtigen zusammensetzendes Milizregiment ins Leben zu rufen. Von König Ludwig gutgeheißen, wurde der Plan bald in die Tat umgesetzt, und noch im selben Jahr ward das „Judenkorps“ auf die Beine gebracht: zwei Infanteriebataillone, je 883 Mann stark, die auch von jüdischen Offizieren befehligt wurden. Indessen war dieser einzigartigen Truppe nur eine kurze Lebensdauer beschieden. Nachdem Ludwig Bonaparte im Jahre 1810 abgedankt hatte und Holland dem französischen Kaiserreiche einverleibt worden war, wurden die jüdischen Bataillone aufgelöst und die einzelnen Soldaten in verschiedene französische Regimenter eingereiht. Zwei Jahre später wurde Holland von den die Franzosen verfolgenden deutsch-russischen Bundestruppen besetzt, und 1815 kam erneut das Haus Oranien auf den Thron. Die Übergangsepoche, das Zeitalter der „ersten Emanzipation“, war zu Ende.

Es war dies eine stürmische Zeit, die für die holländische Judenheit auf allen Lebensgebieten tiefgreifende Änderungen und Erschütterungen mit sich brachte. Am empfindlichsten war die Krise auf wirtschaftlichem Gebiete. Das napoleonische „Kontinentalsystem“, das den Handel Englands lahmlegen sollte, in Wirklichkeit aber den gesamten Handel Europas traf, wirkte sich besonders verheerend für Holland und seine jüdische Kaufmannschaft aus, die in lebhaftem Geschäftsverkehr mit dem britischen Weltreiche stand. Die kapitalkräftigsten Unternehmer mußten ihre Handelshäuser schließen und von den geretteten Überresten ihres Vermögens zehren; vollends unerträglich war die Lage der unbemittelten Schichten. Die Verelendung ging so weit, daß zwei Drittel der Mitglieder der Amsterdamer Aschkenasimgemeinde auf die öffentliche Fürsorge angewiesen waren. Die jüdische Bevölkerung von Amsterdam hatte in der Epoche der Republik und des Kaiserreiches nur wenig zugenommen: in den Jahren 1808 bis 1813 zählte die Gemeinde der Aschkenasim rund 30 000 Seelen, zu denen noch 2800 in eine Sondergemeinde zusammengeschlossene

§ 25. Die Römische Republik und das Königreich Italien

Sephardim hinzukamen. Im Haag gab es 2180 Juden; kleinere Gemeinden bestanden außerdem in Rotterdam, Leiden und Groningen. Im Bereiche der geistigen Kultur tobte der Kampf des Alten mit dem Neuen. Die breiten Massen der Aschkenasim hielten nach wie vor an der jüdisch-deutschen Mundart fest. Zugleich war sie die Unterrichtssprache in den herkömmlichen Lehranstalten, in Cheder und Jeschiba, die sich im Wettkampf mit der neuen, reformierten jüdischen Schule noch immer gut behaupteten. Der letzteren brachten übrigens selbst die Parteigänger der Reform nur mangelhaftes Interesse entgegen: seitdem die staatlichen Lehranstalten den Juden zugänglich geworden waren, zogen es die mit der Zeit gehenden Eltern vor, ihre Kinder der christlichen Schule anzuvertrauen, wiewohl sie damit, wie leicht vorauszusehen war, der Assimilation Vorschub leisteten. Daneben führte das Zentralkonsistorium, die Hochburg der Neologen, einen hartnäckigen Kampf gegen den „Jargon“ und verlangte, daß die Verwaltungsorgane der Synagogen sich im amtlichen Schriftwechsel der holländischen Sprache bedienen sollten, was allerdings nur selten befolgt wurde. Die gleichzeitig in Angriff genommene Übersetzung der Bibel in die holländische Sprache blieb unvollendet. Die verhältnismäßige Dichte der jüdischen Landesbevölkerung brachte es mit sich, daß die Assimilation in Holland überhaupt viel langsamere Fortschritte machte als zu der gleichen Zeit in einer Reihe anderer Länder.

§ 25. Die Römische und Cisalpinische Republik und das Königreich Italien

Nirgends hatte die aus dem revolutionären und napoleonischen Frankreich verpflanzte Eintagesemanzipation einen so jähen Umschwung in der Lage der Juden herbeigeführt wie in Italien, namentlich im päpstlichen Herrschaftsbereich, wo die polar entgegengesetzten Mächte: die Kirche und die Revolution, das Ghetto regime und die Freiheit urplötzlich aufeinanderprallten. In den meisten Staaten des zersplitterten Italien (Toscana und einige vereinzelte Städte ausgenommen) hatte das den Juden zuteil gewordene Bürgerrecht nicht etwa einer Halbfreiheit, wie in Holland, sondern dem Zustande schmachlichster Knechtschaft ein Ende gemacht. Während das Ghetto Roms noch in den Fesseln des der Inquisition würdigen päpstlichen

Edikts vom Jahre 1775 schmachtete (oben, § 7), während auf den Hüten der Verstoßenen noch das mittelalterliche gelbe Abzeichen prangte und die Spürhunde der Kirche hinter den Gebrandmarkten wie hinter gehetztem Wild her waren, war bereits aus der Ferne das Getöse der Revolution zu hören, und immer deutlicher ließ sich der dröhnende Schritt der gegen die päpstliche Residenz vorrückenden französischen Freiheitsarmee vernehmen. Im Januar 1793 loderte in Rom die erste Flamme der Volkserhebung auf. Der von dem französischen Agenten Basseville angezettelte Aufstand nahm jedoch ein klägliches Ende, wobei Basseville selbst von einem Haufen fanatischer Anhänger der Kirche niedergemacht wurde. Hierauf schickte sich die Menge an, allen in Rom ansässigen Franzosen den Garaus zu machen, stieß jedoch auf kräftige Gegenwehr und stürmte nunmehr auf der Linie des geringsten Widerstandes: gegen das Judenviertel an. Hier feierte sie ihren Sieg über die Revolution durch Plünderung einiger jüdischer Läden. Aber auch die päpstlichen Behörden ließen sich die günstige Gelegenheit zur Brandschatzung nicht entgehen. Sie setzten das Gerücht in Umlauf, daß bei einem jüdischen Händler mehrere Tausend von den Revolutionären bestellte dreifarbige Kokarden gefunden worden seien, woraufhin die Polizei die Rabbiner und die Vorsteher des Ghettos in Haft nahm, um sie erst gegen schweres Lösegeld wieder zu enthaften. Zugleich schrieb die päpstliche Regierung vor, scharf darüber zu wachen, daß die Juden den geltenden Bestimmungen gemäß sogar innerhalb der Ghettomauern das gelbe Abzeichen tragen und sich des Nachts nicht in die Stadt hinauswagen sollten. Die in Frankreich dem weltlichen und kirchlichen Absolutismus zugefügten Niederlagen lösten in Rom eine von Jahr zu Jahr immer größer werdende Erbitterung aus, die in erster Linie die Ghettobewohner zu spüren bekamen. Die Hinrichtung Ludwigs XVI. in Paris gab dem römischen Pöbel den erwünschten Anlaß, wieder einmal über das Judenviertel herzufallen. Die Einführung des revolutionären „Kultes der Vernunft“ wurde in Rom dadurch vergolten, daß man Ghettoinsassen teils durch List, teils gewaltsam ins „Katechumenenhaus“ trieb, um sie der Taufe zuzuführen. Hatte in Paris der jüdische Jakobiner Pereira den Erzbischof Gabelle dazu verleitet, in einer Sitzung des Konvents sein Kreuz abzulegen, so mußten in Rom jüdische Kinder, der Gewalt weichend, Kreuze umhängen . . .

Endlich kam aber auch der Augenblick, da Rom statt des nur aus

der Ferne dringenden Widerhalls der Revolution ihren Sturm in seiner unmittelbaren Nähe hörte. Im Jahre 1797 überflutete das französische Heer die italienischen Lande. Der Kriegsgenius des jungen Korsikaners Bonaparte wirkte Wunder: vor seinem Ansturm stoben die Heere der Österreicher in der Lombardei auseinander, es beugten sich vor ihm die Gebiete von Sardinien, Toscana, Venedig und Genua, und auch der päpstliche Stuhl begann zu wanken. Durch Kontributionen ruiniert und mit abgeschnürtem Herrschaftsbereich sah Pius VI., in Rom eingeschlossen, das Unabwendbare immer näher kommen. Ein Zusammenstoß des römischen klerikal gesinnten Pöbels mit den von Frankreich begünstigten Republikanern gab der französischen Regierung den Anlaß zur Intervention. Der französische General Berthier besetzte Rom, worauf die dortigen Republikaner die Absetzung des Papstes und die Souveränität des Volkes verkündeten (15. Februar 1798). Noch am selben Tage, am ersten Tage der „Römischen Republik“, streiften die Juden das Schandmal der Knechtschaft, das gelbe Rädchen („sciamano“, vom hebräischen „siman“: Zeichen) ab und taten sich zusammen, um den Anbruch der neuen Zeit zu feiern. Zwei Tage später erstrahlte das Ghetto in hellster Festbeleuchtung und unter Musikklängen wurde vor der Synagoge ein „Freiheitsbaum“ gepflanzt. Am Morgen des 20. Februar zog der gestürzte Pius VI., der Urheber des unmenschlichen Edikts vom Jahre 1775, zur Stadt hinaus, um nie wieder nach Rom zurückzukehren. Als der alte Kerkormeister auszog, standen die Tore des Ghettozwinners bereits weit offen, und der Strom der nun zu freien Bürgern der Republik gewordenen Häftlinge wogte durch die Straßen Roms. Eine der ersten Maßnahmen der neuen Regierung war die Proklamierung der Gleichberechtigung der Juden. Der Erlaß lautete: „Angesichts dessen, daß kraft der durch die Verfassung der römischen Republik geheiligten Prinzipien für alle römischen Bürger das gleiche und gemeinsame Recht gelten muß, wird das folgende Gesetz verkündet: die Juden, die alle zur Erlangung des römischen Bürgerrechts erforderlichen Voraussetzungen in sich vereinigen, unterstehen den allgemeinen, für alle Bürger der Republik geltenden Gesetzen; infolgedessen treten von nun ab alle die Juden betreffenden Sondergesetze und -verfügungen außer Kraft“.

Allerdings sollte es noch eine Weile dauern, bis die christlichen Massen gelernt hatten, in den Sklaven von gestern gleichberechtigte

Mitbürger zu sehen. Gar vielen schien es ungeheuerlich, daß die Juden statt des gelben Abzeichens nunmehr die dreifarbigte Offizierskokarde trugen und sich erhobenen Hauptes an den republikanischen Kundgebungen beteiligten. So brachten denn die nächsten Nachbarn des Ghettos, die Bewohner des Trastevere, um nicht etwa mit den Juden verwechselt zu werden, an ihren Kokarden kleine Kreuze an. Auch verschiedene Abteilungen der Nationalgarde zeigten sich in der ersten Zeit wenig geneigt, jüdische Freiwillige in ihre Reihen aufzunehmen; doch sollte das Mißtrauen angesichts des von den Juden bezeugten republikanischen Eifers nach und nach schwinden, so daß einige von ihnen es sogar bis zum Offiziersrang brachten (Barrafal u. a.). Der Jude Ezechiel Morpurgo wurde zum „Senator“, d. i. zum Mitglied des Obertribunals der Republik ernannt. Bei alledem hatten aber die Juden nicht wenig unter dem Okkupationsregime zu leiden. Die von den französischen Generälen der Bevölkerung immer wieder auferlegten Kontributionen waren kaum tragbar. Darüber hinaus zwang man die jüdischen Frauen, selbst an Sabbattagen Soldatenuniformen zu nähen, was im Ghetto heftigsten Unwillen hervorrief. Der Preis, den die Juden für die errungene Freiheit zu zahlen hatten, war zwar hoch, nicht gering war aber auch die Genugtuung, ihren Erzfeind, die katholische Geistlichkeit, gedemütigt zu sehen. Die republikanische Regierung hatte nämlich sogar das bewegliche Vermögen des Papstes und der Kardinäle eingezogen, um es versteigern zu lassen, und nun ließen es sich die Juden nicht nehmen, bei der Auktion mit dabei zu sein, wobei sie zuweilen auch Kirchengerät erstanden. Die Beteiligung der „Feinde der Kirche“ an der Liquidation des kirchlichen Besitzes war freilich den guten Katholiken ein großes Ärgernis; indessen brachten auch viele Christen den heiligen Reliquien kaum größere Ehrerbietung entgegen. Die Geistlichkeit bildete damals in Rom überhaupt eine Zielscheibe zügellosesten Spottes. So wurde in einer Bürgerversammlung die Anregung laut, allen Pfaffen auf der Stirn ein Feuermal einzubrennen; andere wieder verlangten, daß man die Patres im Ghetto ansiedle, wo sie selbst ehemals die Juden eingesperrt gehalten hatten. Noch nie hatte sich das Walten der geschichtlichen Nemesis so sinnfällig erkennen lassen wie in dieser plötzlichen Schicksalswendung . . . Allein die eingetretene Wendung war nichts als eine Augenblickerscheinung: kaum erblüht, ging die Römische Republik bereits ihrem Ende entgegen.

Im Herbst 1799 wurde in Rom die Herrschaft der Franzosen von der der Neapolitaner abgelöst. Die Beteiligung an der Revolution kam den Juden teuer zu stehen. Es hagelte Strafkontributionen, die mit besonderer Härte bei der jüdischen Bevölkerung eingetrieben wurden. Nicht genug damit, daß den fünf römischen Synagogen eine schwere Geldbuße als Pauschalleistung auferlegt wurde, mußte jeder Einzelne auch noch zwei Prozent vom Werte seines Privatvermögens erlegen. Die Neapolitanerhorden hausten so arg, daß, nachdem sie abgewirtschaftet und den Platz für den neugewählten Papst Pius VII. (sein Vorgänger Pius VI. war inzwischen in Frankreich in der Verbannung gestorben) frei gemacht hatten, die Juden seinen Einzug in Rom beinahe als ein glückverheißendes Ereignis feierten (3. Juli 1800). Sie gaben sich dem Glauben hin, daß der neue Papst, durch die jüngste Erfahrung gewitzigt, von den alten, die Inquisition nachahmenden Verwaltungsmethoden Abstand nehmen würde. Ihre Hoffnungen sollten indessen nur zum Teil in Erfüllung gehen. Pius VII. begnügte sich damit, das harte Ghettoregime lediglich zu mildern, indem er die Steuerlasten erleichterte, Handel und Gewerbe größeren Spielraum ließ und auch sonst von der Anwendung demütigender kanonischer Vorschriften absah. Mit seiner Genehmigung wurde ein neuer, aus 27 Mitgliedern bestehender Gemeinderat gewählt, wobei die ihm angehörenden Rabbiner und Ältesten auf päpstliche Verfügung von der persönlichen Haftung für die unerlaubten Handlungen der Gemeindemitglieder befreit wurden, einer Verantwortung, die in früheren Zeiten den Häuptern des Ghettos alle Seelenruhe geraubt hatte.

Die Restauration der päpstlichen Gewalt wurde acht Jahre später durch einen neuen Umsturz unterbrochen. Zu Beginn des Jahres 1808 zogen die Truppen Napoleons in Rom ein, und am 10. Juni 1809 wurde der ganze Herrschaftsbereich des Kirchenstaates zum französischen Kaiserreich geschlagen. Pius VII. ging als Gefangener nach Fontainebleau, wo er fünf Jahre lang zurückgehalten werden sollte. Den Juden wurde zum zweiten Mal die Emanzipation zuteil, und nun sollten auch ihre inneren Verhältnisse im Geiste der Entscheidungen des Pariser Synhedrions reformiert werden. Durch kaiserliches Dekret vom 4. Juni 1811 wurde in Rom ein für alle Gemeinden des ehemaligen Kirchenstaates zuständiges Zentralkonsistorium begründet und zu seinem Haupte der römische „Großrabbiner“ *Leone di Leone*

ernannt. Bei der Eröffnungsfeier hielt einer der Konsistorialräte eine Rede, in der er, Napoleon als einen Befreier verherrlichend, unter anderem die folgende Feststellung machte: „In der kurzen Zeitspanne von nur zwei Jahren (der französischen Herrschaft) sind Ackerbau und Fabrikindustrie in unserer Mitte zu hoher Blüte gelangt, unsere Söhne streben voll Wagemut dem Bereiche der Wissenschaften und Künste zu, ja noch mehr, es ist ihnen vergönnt, an den ruhmreichen Siegeszügen (der Napoleonischen Armee) teilzunehmen“. Wer von den zur Feier Versammelten hätte damals voraussehen können, daß sie allesamt noch vor Ablauf von drei Jahren erneut in das Dunkel des Ghettos zurückgestoßen werden würden? Nachdem der Stern Napoleons erloschen war, wurde der Kirchenstaat in seinen alten Grenzen unter der Herrschaft des zurückgekehrten Papstes wiederhergestellt und für die Juden setzte eine Periode drückendster Reaktion ein (1814).

In diesen Zauberkreis, der von der Knechtschaft zur Freiheit führte, um von dieser wieder zur Knechtschaft zurückzuführen, blieben die Juden auch in den anderen Staaten des zersplitterten Italien gebannt. So in der aristokratischen Republik *Venedig*, die die durch die Siege der Franzosen ausgelöste Revolution von 1797 für ein halbes Jahr in eine demokratische Republik verwandelt hatte. Dieser vorübergehende Triumph der Demokratie war es eben, der für die Juden eine ebenso kurzlebige Emanzipation mit sich brachte. Am 11. Juli wurden in Venedig unter Jubelrufen der Menge die Tore des Ghettos aus den Angeln gehoben, und die nunmehr frei in die Stadt mündende Judengasse erhielt den die brüderliche Eintracht aller Bürger symbolisierenden Namen „Bundesstraße“ („*Contrada dall' Unione*“). Bei dieser Gelegenheit wurden viel schöne Worte gesprochen, und sogar mancher katholische Geistliche glaubte der Kundgebung nicht fern bleiben zu dürfen. Drei Vertreter der jüdischen Bevölkerung erlangten Sitz und Stimme im neu eingesetzten demokratischen Munizipalrat. Der neuen Ordnung der Dinge gebrach es indessen an Festigkeit. Eine Rückwirkung des siegreichen Vormarsches des französischen Heeres, wurde sie bald von dessen Führer Napoleon Bonaparte politischen Kombinationen zum Opfer gebracht. Auf Grund des Friedens von Campo Formio lieferte er nämlich Venedig an Österreich, den Hort der alten Ordnung, aus. Nach der Befestigung der österreichischen Herrschaft (Januar 1798) wurden alle

liberalen Neuerungen, so auch die bürgerliche Gleichheit, wieder abgeschafft. Im Jahre 1805 kam Venedig an das von Napoleon gegründete *Königreich Italien*, das wiederum dem französischen Kaiserreich angegliedert wurde. Die Folge war, daß die Juden auch hier zum zweiten Mal die Gleichberechtigung erlangten, die ihnen diesmal neun Jahre lang, bis zum Triumph der Reaktion im Jahre 1814, erhalten bleiben sollte.

Ähnlich verliefen die Ereignisse in *Padua*, das seit Jahrhunderten zum Besitzstand der Venezianischen Republik gehörte. Die französische Revolution hatte in dem Ghetto von Padua schon ziemlich früh einen Widerhall gefunden: bereits im Jahre 1793 wurde dort der Arzt *Michael Salom* wegen seiner Sympathien für die französischen Umsturzideen in den Kerker geworfen. Als im April 1797 die Franzosen in Padua ihren Einzug hielten, jubelten ihnen die Juden als ihren Befreiern zu. Der Revolutionär Salom wurde in den neuen Magistrat gewählt, und die jüdische Jugend trat in die Reihen der Nationalgarde. Am 28. August erließ die provisorische Regierung von Padua ein Dekret folgenden Inhalts: „Die Juden dürfen in jedem ihnen zusagenden Stadtteil unbehindert Wohnsitz nehmen; die barbarische Bezeichnung ‚Ghetto‘, der Name ihrer früheren Wohnstätte, ist durch den Namen ‚Via libera‘ (Freie Straße) zu ersetzen“. Vierzehn Tage später erging die Verfügung, die das „Ex-Ghetto“ von der Stadt trennenden Mauern bis auf den Grund zu schleifen, „damit jede Spur der den Sitten freier Menschen zuwiderlaufenden Trennung endgültig verwischt werde“. Aber auch hier war dem Freiheitsregime nur die kurze Lebensdauer von acht Monaten beschieden. Im Januar 1798 zogen in Padua die österreichischen Truppen ein und wurden von der gegenrevolutionären christlichen Bevölkerung mit Freuden begrüßt. Die gehobene Stimmung der Menge fand ihren Ausdruck unter anderem darin, daß in den Häusern vieler jüdischer Stadtbewohner die Fensterscheiben eingeschlagen wurden. Bis zum Jahre 1805 mußte Padua das Los ihrer früheren Metropole Venedig teilen, mit dem zusammen sie auch dem ephemeren Königreich Italien einverleibt wurde.

Durch weniger sprunghafte Wandlungen ist das Los der Juden in jenen Teilen Italiens (in der Lombardei, dem Herzogtum Modena und den dem Kirchenstaate sowie Venedig entrissenen Gebieten) gekennzeichnet, die sich 1797 unter dem Drucke der französischen Invasion

zu der *Cisalpinischen Republik* zusammengeschlossen hatten. Dieser Staat wurde erst nach achtjähriger Existenz zu einem Bestandteil des Napoleonischen Königreichs Italien (1805). Kürzere oder längere Atempausen wurden in dieser an Umwälzungen so reichen Epoche den Juden auch in manchen anderen Teilen des zerstückelten Italiens zuteil. Die Juden von *Toscana*, deren Hauptzentrum die Gemeinde von *Livorno* war, sollten der Emanzipation erst im Jahre 1808, nach der Angliederung des ganzen Herzogtums an Frankreich, teilhaftig werden. Die betriebsame jüdische Bevölkerung des Hafenplatzes Livorno, die schon früher unter den erniedrigenden Formen der Rechtlosigkeit kaum zu leiden gehabt hatte, war, wie sich bald zeigte, für das neue bürgerliche Leben völlig reif. — Eine schroffere Wendung bedeutete der Übergang zu den neuen Lebensverhältnissen für die Juden von *Piemont* (die Gemeinden von Turin, Alesandria usw.), wo unter der ehemals regierenden Dynastie Savoyen der kirchliche Geist Roms vorherrschend war. Den Berichten der Piemont verwaltenden französischen Präfekten zufolge waren die dortigen Juden unter dem von den früheren Regenten ausgeübten Druck körperlich so sehr heruntergekommen, daß bei den Rekrutenaushebungen ein unverhältnismäßig hoher Prozentsatz der Einberufenen als nicht verwendungsfähig befunden werden mußte (1808).

Die von den Franzosen in Italien vorübergehend ausgeübte Herrschaft brachte den Juden zugleich mit der Erweiterung ihrer bürgerlichen Rechte eine Schmälerung ihrer Gemeindeselbstverwaltung. Fast überall wurde der Verzicht auf die innere Autonomie zur Vorbedingung der Emanzipation gemacht. Statt der bis dahin bestehenden Selbstverwaltungsordnung, die sich in den bedeutenderen Zentren der italienischen Judenheit wie etwa in Rom, Venedig oder Livorno zu einem reich gegliederten Gefüge national-kultureller Institutionen entfaltet hatte, bot die Regierung des Kaiserreiches ein minderwertiges Ersatzmittel in Form einer nach Pariser Mode zugeschnittenen Konsistorialverfassung. Nichtsdestoweniger fanden sich die italienischen Juden im Gegensatz zu den holländischen mit dieser oktroyierten Selbstverwaltung ab, ohne der eingebüßten Gemeindeautonomie besonders nachzutrauern. Die italienischen Rabbiner und Gemeindeältesten nahmen lebhaften Anteil an der Arbeit der beiden jüdischen Parlamente in Paris. Jede dieser Versammlungen wies etwa 25 aus Italien ge-

kommene Mitglieder auf (was nahezu den vierten Teil der Gesamtzahl der Mitglieder der ersten Versammlung und ein Drittel der zweiten ausmachte). Im Synhedrion gehörten, wie erinnerlich, zwei italienische Rabbiner sogar dem Präsidium an: der Rabbiner von Mantua Abraham da Cologna, der eine Zeitlang Mitglied der Regierung der Cisalpinischen Republik gewesen war, und der aus Piemont eingetroffene Rabbiner Josua Segre; daneben wirkte im Synhedrion als zweiter Referent neben dem berühmten Furtado der Rabbiner von Venedig Jakob Cracovia. Die italienischen Mitglieder der beiden Versammlungen gingen zumeist Hand in Hand mit deren radikalem Flügel, der den Assimilationsbestrebungen Napoleons auf halbem Wege entgegenkam. Italienischer Abkunft war auch jener liebedienersiche Deputierte Avigdor aus Nizza, der der Notabelnversammlung den Vorschlag gemacht hatte, die Wohltaten der katholischen Geistlichkeit im Andenken des dankbaren jüdischen Volkes zu verewigen (oben, § 21).

Ein frischer Luftzug ging damals durch Italien. Immer größer wurde die Zahl der Juden, die Anschluß an die christliche Gesellschaft suchten. Das freundliche Entgegenkommen, das vielen von ihnen von christlicher Seite zuteil wurde, beflügelte ihre Hoffnung auf das baldige Verschwinden aller nationalen und religiösen Scheidewände. Die Präfekten der einzelnen Departements unterließen es nicht, in ihren Berichten die Fortschritte dieser Annäherung ausdrücklich zu betonen (1808). Die sich um die Verständigung bemühenden Juden wurden indessen nicht immer mit Gegenliebe belohnt. So wußte das römische Zentralkonsistorium nach Paris zu melden (1810), daß sich in der katholischen Bevölkerung noch immer eine tief wurzelnde Abneigung gegen die Juden bemerkbar mache. Die Berichte der Präfekten sowie die der Konsistorien waren durch die von Napoleon in seinem Dekret vom 17. März 1808 verfügten Unterdrückungsmaßnahmen veranlaßt, die nach den übereilten Ausführungsbestimmungen auch in den italienischen Provinzen zur Anwendung gebracht werden sollten. Die Präfekten und die Vorsteher der jüdischen Gemeinden suchten nun in Paris um die Aufhebung des Dekrets nach, indem sie betonten, daß es der in Gang gebrachten Verschmelzung der Juden mit den Christen einen Riegel vorschieben und den noch glimmenden Religionshaß aufs neue entfachen würde. „Die Anwendung des kaiserlichen Dekrets vom 17. März 1808 — schreibt z. B.

der Präfekt des Departements Po (Piemont) — wird, statt die Ergebnisse zu zeitigen, die Seine Majestät von seiner Anwendung etwa auf die Juden der Rheinprovinz erwartet, in dem mir anvertrauten Departement bloß das Gegenteil bewirken, indem es die mit dem Ausbruch der Revolution einsetzende Wiedergeburt der Juden nur verlangsamen wird: diese könnte nur dann erfolgreich weitergeführt werden, wenn man den Juden alle Rechte zuerkennen wollte, deren sich die übrigen Untertanen erfreuen“. Diese Vorstellungen verfehlten in Paris nicht ihre Wirkung, und durch eine kaiserliche Verordnung vom 11. April 1810 wurden fünfzehn italienische Departements von der Anwendung des „schändlichen Dekrets“ eximiert. Den Juden Roms wurde jedoch keine Exemption bewilligt, so daß der Präfekt dieses Departements ebenso wie das römische Zentralkonsistorium noch im November dieses Jahres darüber vorstellig werden mußten, daß die Vergünstigung auch der von ihnen vertretenen Stadt nicht vorenthalten bleiben möge, in der, wie es in der Eingabe hieß, „gegen die Juden mehr Vorurteile gehegt werden als irgendwo sonst und in der man diesen Vorurteilen am wenigsten Vorschub leisten sollte“.

Die bürgerliche Gleichberechtigung, die das Napoleonische Regime den Juden Italiens beschert hatte, hatte keineswegs eine Hebung ihres materiellen Wohlstandes im Gefolge. Die Schlag auf Schlag folgenden politischen Krisen, die Kriegsnot, die Brandschatzungen und Requisitionen zehrten an der wirtschaftlichen Kraft der gesamten Landesbevölkerung und namentlich an der der italienischen Judenheit. Am schwersten waren durch diese Krisen die jüdischen Handelshäuser in den Hafenstädten Livorno und Venedig mitgenommen worden. Und doch blieb die mit der Gleichberechtigung erlangte Gewerbefreiheit nicht ohne günstige Rückwirkung: brachte sie doch eine gleichmäßigere Verteilung der Juden auf die verschiedenen Wirtschaftszweige mit sich. Sogar in Piemont, dem am meisten zurückgebliebenen Gebiete Italiens, befaßte sich nur noch ein Drittel der jüdischen Bevölkerung mit Handel, während die restlichen zwei Drittel sich in Handwerk und Kunstgewerbe, im öffentlichen Dienst und zum Teil auch in der Landwirtschaft betätigten (nach Angaben aus den Jahren 1808—1811). In der städtischen Verwaltung bekleideten die Juden zumeist untergeordnete Ämter, etwa die von stellvertretenden Bürgermeistern, Munizipalräten, Postbeamten u. dgl. Die Zahl solcher jüdischer Beamten war in manchen italienischen Städten recht beträcht-

§ 26. Die Helvetische Republik

lich, doch hatten sie nicht wenig unter der Voreingenommenheit ihrer christlichen Berufsgenossen zu leiden, die nach amtlichem Zeugnis „in öffentlichen Sitzungen sich nicht selten weigerten, neben den Juden Platz zu nehmen“.

§ 26. Die Helvetische Republik

Das Bild der Eintagsemanzipation, wie wir es bereits kennengelernt haben, tritt uns im kleinen auch in der Schweiz, allerdings mit einem ausgesprochen lokalen Kolorit, entgegen. Die zweihundert jüdischen Familien, die in den beiden „Freistädten“, genauer in den Dörfern Endingen und Lengnau, in der Grafschaft Baden, Zuflucht gefunden hatten, erneuerten im Jahre 1792 das Abkommen mit der Regierung, welches ihnen das Recht verlieh, in der ihnen zugewiesenen Gegend ein kümmerliches Dasein zu führen, unter der Bedingung, daß sie sich nicht weiter vermehren würden (oben, § 9). Der Aufenthalt der Schweizer Juden außerhalb ihres „Ansiedlungsrayons“ sowie der von ausländischen Juden in der Schweiz war an kurz bemessene Fristen gebunden und von der Erfüllung demütigender Vorschriften abhängig gemacht: neben einer Reihe von Sondersteuern mußten die durchreisenden Kaufleute auch noch die berüchtigte Viehsteuer, den sogenannten „Leibzoll“ entrichten. Die erste Bresche in diese chinesische Mauer wurde von einem Geschoß französischer Herkunft gelegt. Die französische Direktorialregierung richtete nämlich an den Bundesrat der Schweiz die Forderung, die in Handelsangelegenheiten in das Land kommenden französischen Juden von jeder Sondersteuer zu befreien, und die Schweizerische Regierung sah sich genötigt, der Forderung nachzukommen, so Ausländern vor den Einheimischen den Vorrang gebend (1797). Ein Jahr später unterstellte Frankreich die Schweiz seiner Oberhoheit und zertrümmerte ihre zwar republikanische, jedoch durch und durch mittelalterliche Staatsordnung.

So erstand im Jahre 1798 auf den Trümmern der Schweizerischen Konföderation die „eine und unteilbare“ *Helvetische Republik*, mit einem Direktorium und zwei gesetzgebenden Kammern an der Spitze, Bald nach der Umwälzung wandten sich die im Lande ansässigen Juden an die Kammer mit einer Petition, in der sie darum nachsuchten, sie hinsichtlich der Freizügigkeit und der Steuerentrichtung den privilegierten französischen Juden gleichzustellen. Das Di-

rektorium befürwortete das Gesuch, und nach lebhaften Debatten (am 31. Mai und 1. Juni 1798) beschlossen beide Kammern im Einklang mit dem Regierungsvorschlag, daß „fürhin alle persönliche Steuern oder Abgaben, welche auf die Juden besonders gelegt waren, als eine Verletzung der Menschenrechte in ganz Helvetien abgeschafft sein sollten“. Auf diese Weise erlangten die Juden steuerliche Gleichberechtigung, und nun kam die bürgerliche Emanzipation an die Reihe.

Die Frage des Vollbürgerrechts der Juden tauchte im Parlament im Zusammenhang mit der des Bürger- oder Verfassungseides auf. Die Ausdehnung der Eidespflicht auch auf die Juden wäre mit der Anerkennung ihres Bürgertitels gleichbedeutend gewesen, was eben der judenfeindlichen Partei sehr wenig zusagte. Die langwierigen Debatten, die sich aus diesem Anlaß in den beiden Kammern sowie in einem Sonderausschuß im August 1798 entsponnen hatten, ergaben, daß zwischen Konservativen und Liberalen in der Emanzipationsfrage ein scharfer Gegensatz bestand. Der Deputierte von Zürich, Escher, und der von Lausanne, Secretan, vertraten den Standpunkt, daß den in der Schweiz geborenen und allen Bedingungen bürgerlicher Rechtsfähigkeit genügenden Juden das Vollbürgerrecht nicht vorenthalten werden dürfe. Demgegenüber machten ihre Gegner das übliche Argument geltend, daß es den Juden unmöglich sei, den Bürgereid mit gutem Gewissen zu leisten, da sie einer Nation für sich angehörten und von einem Messias träumten, der ihr eigenes Reich wiederherzustellen berufen sei. So wurde denn eine Kompromißlösung vorgeschlagen, lediglich solche Juden in Pflicht zu nehmen, die ein von den Ortsgemeinden ausgestelltes Leumundszeugnis beibringen und unter Verzicht auf die nationale Absonderung geloben würden, sich allein an die helvetische Verfassung zu halten. Indessen konnte auch dieser Vorschlag keine Mehrheit auf sich vereinigen; die Kammern faßten den Beschluß, die Frage zur gründlichen Nachprüfung an einen Ausschuß zu verweisen und die Eidesleistung der Juden einstweilen hinauszuschieben.

Im Februar 1799 legte der Ausschuß den Kammern das von ihm gesammelte Material vor, das unter anderem Gutachten französischer und deutscher Rabbiner sowie die Ergebnisse einer Umfrage enthielt, die unter den schweizerischen Juden veranstaltet worden war. Die Antworten lauteten dahin, daß die jüdische Religion es ihren An-

hängern zur Pflicht mache, sich ausschließlich nach den Gesetzen des von ihnen bewohnten Landes zu richten, und daß sie eine separatistische Gesinnung durchaus verpöne. Der Bericht der Kommission löste in dem damals in Luzern tagenden Unterhaus stürmische Debatten aus, die sich über vier Tage hinzogen (6., 12., 13. Februar und 6. März). Der Vorkämpfer der Emanzipationsfreunde, Secretan, machte geltend, daß die Voreingenommenheit der unaufgeklärten Volksschichten gegen die Juden nicht ausschlaggebend sein könne: „Wir repräsentieren hier nicht die Vorurteile des Volkes, sondern die Aufklärung und die Vernunft“. Der Feind der Emanzipation, Elmiger, entwarf jedoch von dem der Schweiz im Falle der Anerkennung der jüdischen Gleichberechtigung bevorstehenden Los ein überaus düsteres Bild; am liebsten hätte er es gesehen, wie er in seiner Rede ausführte, wenn man alle Juden dem General Bonaparte zuführen würde, damit er sie in Jerusalem ansiedle (es war dies gerade die Zeit, da man unter dem Eindruck des von Napoleon während des syrisch-ägyptischen Feldzuges erlassenen Aufrufes an die morgenländischen Juden stand). Das Ergebnis der langwierigen Auseinandersetzungen war, daß die Kammer den Gleichberechtigungsantrag mit geringer Mehrheit ablehnte.

Die schweizerische Volksvertretung erwies sich somit konservativer als die Regierung. In der Überzeugung, daß es unmöglich sei, die Juden weiter in der alten Rechtlosigkeit verharren zu lassen, sorgte das Direktorium wenigstens für eine teilweise Verbesserung ihrer Lage und stellte die Juden des „Ansiedlungsrayons“ den ausländischen gleich. Es gestattete ihnen, außer in den zwei ihnen bisher zugänglichen Dörfern, im ganzen Landbereiche des Kantons Aargau Wohnsitz zu nehmen, wo sie nunmehr auch unbehindert Immobilien erwerben durften. Die in mittelalterlichem Geiste erzogene christliche Bevölkerung des Kantons konnte indessen selbst diese geringfügigen Erleichterungen nicht verwinden. Es kam so weit, daß im September 1802 während der jüdischen Feiertage die Menge in Endingen und Lengnau die Häuser vieler Juden der Zerstörung preisgab. Diese Volksunruhen waren wohl nicht zuletzt darauf zurückzuführen, daß die schweizerischen Kantone, in denen unausgesetzt Parteikämpfe wüteten, von den französischen Truppen für eine Zeitlang geräumt worden waren. Bald sollte jedoch die französische Heeresmacht wieder

ins Land kommen, um einen von Bonaparte erneut ins Auge gefaßten Staatsstreich zu ermöglichen.

Die „Mediationsakte“ von 1803 brachte die Helvetische Republik einerseits in größere Abhängigkeit von Frankreich, gab ihr aber andererseits die alte föderative Verfassung wieder: jeder der Kantone erfreute sich von neuem in der inneren Verwaltung uneingeschränkter Autonomie. So sahen sich denn auch die Juden erneut unter der unmittelbaren Gewalt des Kantons Aargau, dessen Herrschaftsbereich ihren Ansiedlungsrayon umschloß. Desungeachtet wandten sie sich noch im selben Jahre an den Bundesrat der Konföderation mit der Bitte, ihnen die gleichen Rechte wie der christlichen Bevölkerung einzuräumen, wobei sie einen mächtigen Fürsprecher in der Person des französischen Marschalls Ney fanden. Als jedoch der Bundesrat ihre Petition zur Weiterveranlassung der Regierung des Kantons Aargau übersandte, erhielt er die Antwort, daß nach der neuen Verfassung eine Einmischung der Zentralregierung in die inneren Angelegenheiten der einzelnen Kantone von diesen nicht geduldet zu werden brauche. Daraufhin arbeitete die Kantonalregierung ihrerseits einen Plan zur Verbesserung der Lage der Juden aus, den sie dem Kantonalrat zur Beratung vorlegte; doch erschien diesem selbst der überaus gemäßigte Vorschlag, die mindestens seit sechsundzwanzig Jahren im Kanton Aargau ansässigen Juden als Vollbürger anzuerkennen, als zu weitgehend (1805). Nach langen Vorbereitungen wurde schließlich eine neue Gesetzesvorlage ausgearbeitet, die dem liberalen Zeitgeist in so geringem Maße Rechnung trug, daß ihr selbst der Kantonalrat seine Zustimmung nicht versagen konnte (5. Mai 1809). Dem neu-ergangenen Gesetze zufolge hatten die Juden, wie sich ein schweizerischer Geschichtsschreiber ausdrückt, „die Pflichten, aber nicht die Rechte der Kantonsbürger“. Der Ansiedlungsrayon wurde beibehalten, und die eine Neuerung bestand nur darin, daß das Gesetz denjenigen Juden, die in der Lage sein würden, ein Attest über einwandfreien Lebenswandel, besondere Kenntnisse und Gewerbefleiß vorzulegen, großmütigerweise das Niederlassungsrecht auch in den anderen Gemeinden des Kantons (außerhalb Endingens und Lengnaus) zuerkannte. Die Beibringung solcher Zeugnisse war indessen für Menschen, die die Regierung in ihrer Freizügigkeit und in der Berufswahl nach wie vor beschränkte, ein Ding der Unmöglichkeit. Der einzige Beruf, den die Juden unbehindert ausüben durften, war der Hausierhandel: jeden

Sonntag pflegten die armseligen Bewohner der „Freistädte“ einen Korb voll Waren auf den Rücken zu nehmen, um die Wanderung durch die Dörfer und Siedlungen der Bezirke Endingen und Lengnau anzutreten, von der sie mit ihrem kärglichen Erlös erst am Freitag Abend, zur Sabbatfeier, in den Kreis ihrer Familie zurückkehrten. Das neue Gesetz hatte aber auch die altüberkommene harte Maßregel nicht fallen lassen, die die natürliche Vermehrung der Juden eindämmen sollte: sie durften nämlich ohne Genehmigung der Kantonalbehörden keine Ehe eingehen, und diese Genehmigung wurde wiederum von der Vorlegung eines die gesicherte materielle Lage sowie die Redlichkeit des Bräutigams bezeugenden Attestes abhängig gemacht.

So hatten es die Schweizer fertig gebracht, noch vor Eintritt der allgemeinen europäischen Reaktion, nach einer kurzen Periode geringfügiger Zugeständnisse, für die Juden die alte Ordnung fast in vollem Umfange wiederherzustellen. Aber auch in der Folgezeit sollte dieser kleine demokratische Staat allen Emanzipationsbestrebungen des in seinen Herrschaftsbereich verschlagenen Splitters der Judenheit zähen Widerstand entgegensetzen.

Drittes Kapitel

Der Emanzipations- und Kulturkampf in Deutschland

§ 27. *Die Reformprojekte in Preußen*

Der Wandel in der inneren Politik der deutschen Staaten um die Wende des XVIII. Jahrhunderts hatte sich nicht unter dem Einfluß der französischen Revolution, sondern unter dem Drucke des Napoleonischen Kaiserreiches vollzogen. Während die französischen Freiheitsideen nur einen gewissen Teil der deutschen Gebildeten in ihren Bann zu ziehen vermocht hatten, bezwang die französische Kriegsgewalt die deutschen Machthaber, um sie direkt oder indirekt zur Reform der Staatsordnung zu nötigen. Den Wendepunkt im innerpolitischen Leben Deutschlands bezeichnet das Jahr 1806, das Jahr der Zertrümmerung Preußens durch Napoleon, der Gründung des Rheinbundes und der Unterwerfung eines großen Teiles der deutschen Lande unter das französische Protektorat. In unmittelbarem Zusammenhang mit diesem Umschwung standen die bedeutsamen Änderungen, die im Lose der deutschen Juden eintraten. Steht der Zeitraum von 1789 bis 1806 nach wie vor im Zeichen des alten Regimes der Rechtlosigkeit, so ist die darauffolgende Zeitspanne von 1806 bis 1813 durch einzelne Lichtblicke, die ersten Anläufe zur Emanzipation, gekennzeichnet.

In jenen Herbsttagen des Jahres 1789, als in der Nationalversammlung zu Paris über die Anerkennung des „aktiven Bürgerrechts“ der Juden auf Grund der Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte debattiert wurde, befaßten sich die Beamten der preussischen Kanzleien zu Berlin mit der Lösung der jüdischen Frage auf Grund der Deklaration der Rechtlosigkeit: des Reglements Friedrichs des Großen vom Jahre 1750. Um diese Zeit waren nämlich die

§ 27. Die Reformprojekte in Preußen

Früchte der Arbeit jenes Sonderausschusses zur Reife gelangt, der von Friedrich Wilhelm II. zur Milderung mancher Härten der für die Juden geltenden Reglements eingesetzt worden war (oben, § 2). Die in Berlin versammelten „Generaldeputierten“ der jüdischen Gemeinden mit *David Friedländer* an der Spitze setzten auf die Ergebnisse dieser Arbeit nicht geringe Hoffnungen. Hatten sie doch in ihrem der Regierung unterbreiteten „Promemoria“ die erniedrigende Lage der „geduldeten“ und der „Schutz“-Juden, das Elend der in ihrer Freizügigkeit und in der Berufswahl eingeschränkten Massen sowie die Bedrängnis der zur solidarischen Haftung für die Vergehen der einzelnen Mitglieder verpflichteten Gemeinden so eingehend und in so rührender Weise geschildert, hatten sie doch so flehentlich darum nachgesucht, ihre Auftraggeber des preußischen Staatsbürgerrechts teilhaftig werden zu lassen und deren Kindern nicht allein Aufnahme in die Staatsschulen, sondern auch in die Armee gewähren zu wollen! Nach einer gründlichen, sich über zwei Jahre hinziehenden Beratung beantwortete nun die Regierung die Bittschrift mit einem von der Königlichen Kommission ausgearbeiteten und vom Generaldirektorium stark beschnittenen „Reform“-Entwurf. Die Vorlage ließ die „Grundgesetze“ des bestehenden Reglements und die in ihm durchgeführte Einteilung der Juden in „geschützte“ und „geduldete“ völlig unangetastet, brachte aber die folgenden eigenartigen Erleichterungen in Vorschlag: weitergehende Handelsfreiheit wollte sie allein den Großkaufleuten zuerkannt wissen (in den Großstädten solchen, die über ein Vermögen im Werte von mindestens 15 000, in den Mittelstädten von 5000, in den kleineren Orten von nicht unter 1500 Talern verfügten), jedoch auch dies nur in dem Falle, wenn in der betreffenden Gegend nicht genügend christliche Kaufleute tätig sein sollten; von den Handwerken sollten den Juden, die Zustimmung der Zünfte vorausgesetzt, nur die nebensächlicheren zugänglich gemacht werden, nicht aber die am meisten verbreiteten, wie etwa das des Zimmermannes, Tischlers, Schusters, Schneiders u. dgl.; mit Ackerbau durften sie sich nach dem Entwurfe nur auf Neuland befassen, das sich nicht in Privatbesitz befand; ferner sollte die solidarische Haftung der Gemeinden für die Steuerschulden ihrer einzelnen Mitglieder in Kraft bleiben, ebenso wie die meisten auf diesen lastenden Sondersteuern selbst. Neu war die Forderung des Entwurfs, daß sich die Juden im öffentlichen Leben ausschließlich der deutschen Sprache bedienen und

in ihren Schulen deutsche Lehrer anstellen sollten; dies war die Bedingung, deren Erfüllung der jüdischen Jugend dereinst den ehrenvollen Weg zum Heeresdienst bahnen sollte. Den so Reformierten wurde darüber hinaus die Freiheit in Aussicht gestellt, sich zur Vermeidung von Unannehmlichkeiten, gemäß der Anregung mancher jüdischen Aufklärer, nicht „Juden“, sondern „Mosaisten“ oder „Deisten“ zu nennen. Der dem König vom Generaldirektorium unterbreitete Reformentwurf klang in die folgende hoffnungsvolle Betrachtung aus: „Übrigens ist es uns höchst wahrscheinlich, daß in der dritten Generation, nach etwa 60 bis 70 Jahren, die Juden in allen bis auf wenige, dem Staat ganz unschädliche und gleichgültige Religionsdifferenzen, den Christen durchaus gleich sein werden und alsdann werden auch die noch bis dahin nötigen Einschränkungen gänzlich aufgehoben werden können“.

Gegen Ende des Jahres 1789 wurde dieses Kanzlei-Elaborat den jüdischen „Generaldeputierten“ übermittelt, damit sie sich darüber schlüssig würden, ob sie im Namen der von ihnen vertretenen Gemeinden die in Aussicht gestellten „Vorrechte“ gegen Übernahme der entsprechenden Verpflichtungen in aller Form annehmen wollten. Der Reformplan, der erst der „dritten Generation“ Wohltaten verhiess, die gegenwärtige aber in ihrer entehrenden Rechtlosigkeit beließ, bedeutete für die Deputierten eine schwere Enttäuschung. So überreichten denn die von David Friedländer geführten Gemeindevertreter am 28. Februar 1790 dem Generaldirektorium eine schriftliche Erklärung des Inhalts, daß sie von ihren Auftraggebern nicht dazu bevollmächtigt seien, ohne die Aufhebung der bestehenden Beschränkungen erreicht zu haben, neue Verpflichtungen einzugehen. Ihre Bitte um Abschaffung aller das Wohnrecht sowie die Gewerbefreiheit der Juden einengenden Ausnahmegesetze nachdrücklichst wiederholend, sprachen sie zugleich ihr Einverständnis mit der Verfügung schärfster Maßregeln gegen Wucher und unredlichen Handel aus. Die Erklärung schloß mit den folgenden an das Gewissen der Regierung appellierenden, der Feder Friedländers entstammenden Worten: „Es ist Zeit, daß uns die Fesseln abgenommen werden, die uns so lange beschweren. Wenigstens getrösten wir uns, daß Eine Hohe Landesregierung Ihrerseits Alles anwenden wird, den Unterschied, den die Verschiedenheit der Religion festgestellt hat, soviel wie möglich in Vergessenheit zu bringen. Dies kann aber nicht anders geschehen, als wenn wir

in vollkommene Gleichheit mit anderen Untertanen gesetzt werden, . . . wenn die Landesgesetze, bei Erwähnung des Namens Jude, seiner mit keiner Wegwerfung, oder auch nur mit Mißtrauen in seine Moralität gedenken; mit einem Worte: wenn Eine Hohe Landesregierung es nicht unter Ihrer Würde hält, den Juden nicht allein mehr Nahrungsquellen zu eröffnen, sondern auch ihre bürgerliche Ehre wiederherzustellen . . . Sollte aber die allgerechte Vorsehung beschlossen haben, unsere Hoffnung zu täuschen, so müssen wir mit tief gekränktem Herzen einen Wunsch äußern — einen schrecklichen Wunsch — in den aber doch alle Mitglieder der Kolonie einstimmig werden, nämlich den, daß Ew. Königl. Majestät geruhen möchten, *uns in der alten Verfassung zu lassen*, ob wir gleich voraussehen, daß die Bürde dann von Tage zu Tage unerträglicher werden wird, daß wir in das unabsehlichste Elend stürzen und dem Staate eine beschwerliche Last werden müßten“.

Es war dies eine stolze, Achtung gebietende Demonstration. Die Vertreter der Unterjochten wiesen das von den Unterjochern angebotene Almosen voll Selbstgefühl zurück. Die tiefe Tragik dieses Verzichts vermochte indessen die engherzigen Bürokraten des Generaldirektoriums nicht zu rühren. Bei der Besprechung der Antwort der jüdischen Deputierten stand ein Mitglied der „Reformkommission“ nicht an, die vorgebrachten Argumente als spitzfindige, mit dem Firnis gleißnerischer Schönrederei übertünchte Sophistik abzutun . . . Ebenso wie die Klagen der Entrechteten schienen somit der preußischen Bürokratie auch ihre von Selbstachtung zeugenden Worte nichts als elende Spiegelfechtereie zu sein. Ohne viele Umstände zu machen, trugen die Kanzleigewaltigen das „Reformprojekt“ zu Grabe, und die jüdische Frage verschwand für zwei Jahre von der Tagesordnung.

Die alte Ordnung mit all ihren häßlichen Auswüchsen blieb nach wie vor ungeschmälert in Kraft. Noch im Jahre 1790 zögerte der König nicht, einen Befehl zu unterzeichnen, durch den in einer der wichtigsten preußischen Städte, in *Breslau*, die Stärke der jüdischen Bevölkerung normiert werden sollte. Die jüdischen Einwohner von Breslau waren damals dem Grade der ihnen erwiesenen „Duldsamkeit“ nach in die folgenden, in absteigender Linie geordneten Kategorien eingeteilt: in Generalprivilegierte, Privilegierte, Geduldete, „Fixantristen“ (von „fixe entrée“, dem von den Zugereisten entrich-

teten Fixum an Einreisegebühren), Schutzgenossen der Schutzjuden, Angestellte, Dienstboten und schließlich Ortsfremde. Nun erfuhr aber die preußische Regierung zu ihrem Schrecken, daß darüber hinaus viele Juden „unter allerlei Vorwand — wie es im königlichen Befehl hieß — seit einiger Zeit daselbst sich eingeschlichen haben, die zum Schaden der christlichen Kaufleute verschiedene ihnen nicht zustehende Gewerbe getrieben“. Im Hinblick darauf schien es dem König geboten, für die jüdische Bevölkerung von Breslau die feste Norm von höchstens 160 Familien festzusetzen. Die Häupter dieser 160 der angeführten Skala gemäß eingeteilten Familien sollten als gesetzliches Wohnrecht genießende „Schutzjuden“ gelten, doch durften auch diese Glücklichen sich nicht nach Belieben weiter vermehren, sondern höchstens einen ihrer Söhne verheiraten, auf den sich zugleich die „Familiennummer“ vererben sollte; für die anderen Söhne war der neuen Ordnung gemäß das Eingehen einer Ehe entweder mit dem Auszug aus Breslau verbunden, oder aber nur dann möglich, wenn die Braut im Besitze einer vakant gewordenen Nummer war. Des weiteren enthielt der Erlaß eine ganze Reihe von Vorschriften, die jede Veränderung im Personalbestande der 160 in die Norm eingebegriffenen Familien, die vorübergehende Duldung überschüssiger Juden, die Erhebung von Sonderabgaben, die Tätigkeit der einem besonderen Polizeikommissar unterstellten Ältesten u. dgl. m. in subtilster Weise einer Regelung unterzogen. Desungeachtet glaubte der König, weil sein Erlaß manche Härten des ehemals geltenden Reglements Friedrichs II. beseitigte, recht milde zu Werke gegangen zu sein, weshalb er in der Einleitung ausdrücklich betonte, daß es ihm hierbei allein um „das Glück und die Wohlfahrt“ der „sich zur jüdischen Religion bekennenden Einwohner“ zu tun sei. Allerdings unterließ er es zugleich nicht, seine gute Absicht wie folgt zu interpretieren: „Ob wir nun zwar wünschen, diese Nation den übrigen Staatsbürgern völlig gleichzumachen und sie an allen Rechten der Bürger teilnehmen zu lassen, so stehen diesem unserem Vorsatze doch Hindernisse entgegen, welche zum Teil in ihren religiösen Gebräuchen, zum Teil in ihrer ganzen Verfassung liegen, und die gänzliche Ausführung, wenigstens vorderhand, noch unmöglich machen“.

So verharren denn die Juden in Preußen „vorderhand“ in einer Hölle, die mit guten Vorsätzen des Königs gepflastert war. Immerhin sollte sich Friedrich Wilhelm II. menschenfreundlicher zeigen als

seine Minister. Während das Generaldirektorium den armseligen, von den Juden seinerzeit abgelehnten Reformplan mit großer Genugtuung zu den Akten gelegt hatte, war es der König, der zwei Jahre später die jüdische Frage erneut in den Vordergrund stellte. Er mag hierbei wohl unter dem Eindruck der im September 1791 erfolgten Proklamierung der Judenemanzipation in Frankreich gestanden haben. Schon vier Monate nach Vollziehung dieses Befreiungsaktes gab der König dem Generaldirektorium Befehl, die Bearbeitung der jüdischen Frage wieder in Angriff zu nehmen (Januar 1792). Der neu aufgestellte Reformplan sah indessen auch diesmal so kümmerliche „Freiheiten“ vor, daß die jüdischen Deputierten ihn erneut als unbefriedigend zurückweisen mußten. Nichtsdestoweniger machte der Entwurf den Weg durch die verschiedenen Ministerien, so daß ihm, um Gesetzeskraft zu erlangen, nur noch die königliche Unterschrift fehlte. Der gerade in diesem Augenblick ausbrechende Krieg mit dem revolutionären Frankreich, dessen Armee in die Rheinprovinzen eingefallen war, veranlaßte jedoch das Generaldirektorium, in Anbetracht dessen, daß die Veröffentlichung eines für die Juden günstigen Gesetzes in der ihnen feindselig gesinnten Bevölkerung eine zur Zeit der Mobilmachung besonders gefährliche Mißstimmung nach sich ziehen könnte, dem König dringlichst anzuraten, die beschlossene Reform zu vertagen. Der König willigte in den Vorschlag ein, schrieb aber zugleich dem Ministerium vor, die Gesetzesvorlage weiter auszubauen, um „endlich eine Sache zustande zu bringen, die in anderen Ländern längst eingeführt ist“ (21. Mai 1792). Trotzdem sollten fast zwei Jahrzehnte vergehen, bis die vertagte Angelegenheit, kurz vor dem Ende der Napoleonischen Kriege, erneut auf die Tagesordnung kam.

Mittlerweile hatte sich der Landbereich Preußens infolge der zweiten und dritten Teilung Polens (1793, 1795) durch neue von Juden bewohnte Gebiete vergrößert. Zu der einstmals angegliederten, „Westpreußen“ genannten polnischen Provinz kamen jetzt „Süd- und Neupreußen“: die Bezirke von Posen (der restliche Teil mitsamt der Stadt Posen selbst), Kalisch, Warschau, Plock und Bialystok hinzu¹).

¹) Der größte Teil der neu annektierten Gebiete sollte Preußen nur bis zum Jahre 1806 erhalten bleiben, in dem auf einen Machtspruch Napoleons hin das Herzogtum Warschau erstand (unten, § 43). In den Jahren 1796–1806 schwankte die Zahl der in den polnischen Provinzen Preußens ansässigen Juden zwischen 150 000 und 200 000 (unten, § 42).

Es galt, die in den neu angegliederten Gebietsteilen vorgefundenen jüdischen Volksmassen, deren Los bis dahin von dem Ermessen der städtischen Behörden abhing, unter die preußische Staatszucht zu stellen. An die Stelle der Willkür sollte strenge Reglementierung treten. So wurde denn auf Anregung des die schlesischen und polnischen Bezirke verwaltenden Grafen Hoym 1797 ein „General-Juden-Reglement für Süd- und Neuostpreußen“ erlassen, dessen Bestimmungen im wesentlichen auf folgendes hinausliefen: Das Wohnrecht in den neu einverleibten Gebieten sollten nur solche Juden genießen, die zur Zeit der Annexion dort bereits festen Wohnsitz hatten und einen ständigen Beruf ausübten; hingegen mußten berufslose und nicht fest ansässige Personen bis zu einer bestimmten Frist das Land verlassen. Die Zurückgebliebenen sollten in besondere Register eingetragen und mit „Schutzbriefen“ versehen werden. Zugleich wurden die auf ihnen lastenden Steuern bedeutend erhöht; statt der unter polnischer Herrschaft erhobenen Kopfsteuer mußten sie jetzt verschiedene Abgaben: für den gewährten „Schutz“, für die Ehegenehmigung u. dgl., leisten. Ehemündig sollten Männer erst nach Vollendung des fünfundzwanzigsten Lebensjahres sein, wobei sie bei der Gründung einer eigenen Familie auskömmlichen Verdienst oder Kapitalbesitz nachweisen mußten. Die von Kahal und Rabbinat betreute Selbstverwaltung wurde auf die Wahrnehmung ausschließlich religiöser Interessen beschränkt, die rabbinische Gerichtsbarkeit abgeschafft und in den Schulen wurden die deutsche und polnische Sprache als obligatorische Unterrichtsfächer eingeführt. Bei der Bestätigung dieser Verordnung stellte der König für die Zukunft eine Milderung der für sie geltenden Vorschriften in Aussicht, falls die kulturellen Verhältnisse der Juden in den polnischen Provinzen sich bessern sollten.

Es war dies das letzte von Friedrich Wilhelm II. in bezug auf die Juden erlassene Gesetz. Es galt als „liberal“. Der Rang eines geduldeten Schützlings schien eben damals die höchste für einen Juden erreichbare Stufe zu sein. Nicht besser war es um die preußischen Juden auch in dem ersten Jahrzehnt der Regierung Friedrich Wilhelms III. (1797–1806) bestellt.

§ 28. *Der Versuch eines religiösen Kompromisses und die jüdenfeindliche Literatur*

Das die ganze preußische Judenheit schwer bedrückende Regime der Rechtlosigkeit wurde doppelt schwer von den jüdischen Großkapitalisten und der neu entstandenen Schicht der Gebildeten empfunden, die sich in ihren Anschauungen und ihrer Lebensweise mehr an die entsprechenden Kreise der christlichen Gesellschaft als an die große Masse ihres eigenen Volkes anlehnten. Die Angehörigen der germanisierten Oberschicht der Berliner Judenschaft betrachteten es als eine persönliche Beleidigung, daß man sie von dem unaufgeklärten Volke nicht zu unterscheiden wisse und gleich diesem zur bürgerlichen Sklaverei verdamme. Die Wortführer dieser Kreise gaben sich zwar alle Mühe, das tragische Los der hochgebildeten Halbdeutschen der Regierung eindrucksvoll vor Augen zu führen, fanden jedoch bei dieser keinerlei Verständnis. In Erwiderung eines von den Berliner Gemeindevorstehern (Daniel Itzig u. a.) eingereichten Gesuches legte das Staatsministerium seine Stellungnahme zur jüdischen Frage wie folgt fest (1798): wohl sei sich die Regierung im klaren darüber, daß die für die Juden geltenden Gesetze eine „gewisse Härte“ zeigten und daß man „zur Ehre der Menschheit“ manche der Ausnahmegesetze fallen lassen sollte; nichtsdestoweniger vermöge sie sich dazu nicht zu entschließen, da diese Gesetze in einem ganzen politischen System verankert seien, dessen Zweck es sei — angesichts des die „jüdische Nation“ auszeichnenden Hanges zur Absonderung, des von ihr gehegten „National-Hasses“ sowie der von ihr aufrechterhaltenen „inneren Hierarchie“ und ihres eigenartigen Erziehungswesens — die christliche Landesbevölkerung „gegen die Inkonvenienzen zu sichern“, die mit der Aufnahme der Juden in die Mitte der übrigen Staatsbürger unausbleiblich verbunden sein würden; so müsse denn die Regierung, wiewohl darunter zuweilen auch „Unschuldige“ zu leiden hätten, solange „keine gründliche und allgemeine Verbesserung“ der Judenheit eintreten würde, alles beim Alten lassen, und zwar nicht zuletzt aus dem Grunde, weil die Beibehaltung der Ausnahmegesetze, wie das Ministerium zum Schluß offenherzig erklärte, für die Juden „ein Bewegungsgrund mehr ist, auf eine solche solide Reform hinzuarbeiten und sich dadurch zur vollständigen Gleichsetzung mit den übrigen Staatsbürgern zu qualifizieren“.

Die kraftvoll geschwungene Zuchtrute der Repressivmaßnahmen, das probate „Verbesserungs“-Mittel, verfehlte ihre Wirkung nicht. Auf den gebildeten und wohlhabenden preußischen Juden lastete schwer die Sorge um die Zukunft ihrer Kinder, denen ungeachtet der ihnen zuteil werdenden deutschen Erziehung Rechtlosigkeit und Erniedrigung drohte. Bereits im Jahre 1793 richteten die Vertreter eines Teiles der Gemeinde von Königsberg an den König eine Supplik, in der sie dieser bangen Sorge beredten Ausdruck verliehen. Der Möglichkeit beraubt, freien Berufen nachzugehen, werden die jüdischen jungen Leute — so führten die Bittsteller aus — dazu verdammt sein, entweder mit Widerwillen und ohne Rücksicht auf die genossene Bildung einen der früher von den Juden ausgeübten erniedrigenden Berufe zu ergreifen oder die Heimat zu verlassen und in einem freieren Lande Unterkunft zu suchen, oder gar, von Verzweiflung getrieben, dem Glauben der Väter zu entsagen, um sich „mit verdorbenem Herzen in die größere Religionsgesellschaft einzuschleichen“¹⁾. Die letztere Möglichkeit, die in Königsberg nur in Form einer Befürchtung ausgesprochen wurde, sollte bald in einem Teil der jüdischen Oberschicht von Berlin die Gestalt eines praktischen Planes annehmen. In diesen Kreisen wurde nämlich der Gedanke in Erwägung gezogen, ob es nicht geboten sei, angesichts der Unmöglichkeit, die Gleichberechtigung für das ganze Volk zu erlangen, sie wenigstens für die „Würdigeren“ zu fordern, die auf die Absonderung und die „religiösen Vorurteile“ bereits verzichtet hätten. Da indessen die oben angeführte Antwort der Regierung keinen Zweifel darüber ließ, daß diese Anregung bei den Regierungstellen auf taube Ohren stoßen würde, so wurde der Beschluß gefaßt, in entsprechendem Sinne auf die öffentliche Meinung einzuwirken. Die Sache wurde von einer Gruppe jüdischer Notabeln in die Hand genommen, an deren Spitze der unermüdliche Fürsprecher der Berliner Juden und ihr „Generaldeputierter“ David Friedländer stand.

Zu Beginn des Jahres 1799 erschien in Berlin eine anonyme

¹⁾ Bezeichnend ist es, daß die Königsberger „Väter“ in ihrem Gesuch neben der Bitte um Verleihung der elementarsten Bürgerrechte die Forderung laut werden ließen, daß man die sich zum Judentum Bekennenden fürderhin von Amts wegen nur nach dem von ihnen jeweils ausgeübten Beruf (Kaufmann u. dgl.) bezeichnen möge, nicht aber, wie es Brauch sei, als „Schutzjuden“ oder kurzweg „Juden“, „weil dieser Name unglücklicherweise eine herabwürdigende Idee in sich verknüpft und eine Auszeichnung hervorbringt, die uns überaus schädlich ist“.

Flugschrift unter dem Titel: „Sendschreiben an Seine Hochwürden Herrn Oberkonsistorialrat und Probst Teller zu Berlin, von einigen Hausvätern jüdischer Religion“. Pastor Teller war damals in Berlin als ein tonangebender Vertreter des liberalen Protestantismus bekannt, und so glaubten die Verfasser des Sendschreibens die sie quälende Gewissensfrage vor allem ihm unterbreiten zu müssen. Seit langem schon — so beteuerten die ungenannt gebliebenen Verfasser — nehmen wir zwischen den beiden Extremen: dem blinden Glauben der Anhänger des Talmuds und dem zur Mode gewordenen Unglauben der Jugend, eine fest begrenzte Sonderstellung ein; wir bekennen uns zu den Wahrheiten, die allen Religionen gemeinsam sind: zur Einheit Gottes, zur Unsterblichkeit der Seele, zu dem Ziele der sittlichen Vervollkommnung. Diese Prinzipien haben Moses wie Christus den von ihnen gestifteten Religionen zugrunde gelegt, doch sind Judentum wie Christentum in der Folgezeit von ihrer eigentlichen Grundlage abgewichen, indem jenes einem formalistischen Ritualismus, dieses einem dogmatischen Mystizismus verfiel. Es ist wahr, daß die jüdischen Gebräuche der Erfüllung der bürgerlichen Pflichten im Wege stehen, weshalb wir auch bereit sind, um des Glückes unserer Nachkommenschaft willen das Joch des Ritus abzuschütteln. Desungeachtet sind wir nicht in der Lage, ohne weiteres zum Christentum überzutreten, denn seine „Geschichtswahrheiten“, seine Dogmen, stehen in offensichtlichem Widerspruch zu den von uns anerkannten „Vernunftwahrheiten“. Es wäre uns z. B. unmöglich, ohne zu heucheln, das Dogma vom Sohne Gottes in der kirchlichen Auffassung anzuerkennen. Solcherart ist nun die Lage — so fahren die Verfasser des Sendschreibens an Teller fort —, in der uns Ihr Rat besonders wertvoll erscheinen muß. „Pflicht und Gewissen fordern von uns, daß wir unseren bürgerlichen Zustand durch Reinigung unserer religiösen Verfassung verbessern, aber auch schlechterdings nicht auf Kosten der Wahrheit und der Tugend unsere Glückseligkeit erkaufen oder erschleichen sollen. Wir sehen, daß viele aus unserer Mitte sich leichtsinnig in den Schoß der Kirche werfen: ein paar Worte erretten sie vor Rechtlosigkeit; die Vermehrung solcher Neophyten kann aber einen verständigen Menschen nicht freuen . . . Belehren Sie uns, edler Tugendfreund: wenn wir uns entschließen sollten, die große christliche protestantische Gesellschaft zum Zufluchtsorte zu erwählen, welches öffentliche Bekenntnis würden Sie,

würden die Männer, die mit Ihnen in dem ehrwürdigen Rate sitzen, von uns fordern? . . . Unsere Zahl ist sehr klein, aber wir hoffen, daß noch eine namhafte Zahl von Hausvätern unserem Beispiel folgen wird“. Die Verfasser machten kein Hehl daraus, daß sie mit ihrer Erklärung das Ziel verfolgten, das Staatsbürgerrecht zu erlangen, sprachen aber zugleich die Befürchtung aus, daß sie trotz des von ihnen abgelegten Bekenntnisses „ein Mittelding zwischen Juden und Christen“ bleiben müßten. So erklärten sie sich denn auch noch zu dem folgenden konkreten Zugeständnis bereit: „Schreibt die Religion der Protestanten gewisse Zeremonien vor, so können wir uns diesen als bloßen Formen, die zur Aufnahme in eine Gesellschaft erfordert werden, wohl unterwerfen; wohlverstanden, daß diese Zeremonien nur als Handlungen, als Gebräuche gefordert werden, um zu beurkunden, daß das aufgenommene Mitglied die ewigen Wahrheiten angenommen und sich den daraus fließenden Pflichten als Mensch und Staatsbürger unterwirft; nicht aber als Zeichen, daß derjenige, der sie vollzieht, eingesteht, er nehme die *Dogmen* der Kirche dieser Gesellschaft gläubig an“.

Dies waren die Kapitulationsbedingungen, unter denen eine kleine Schar der im jüdischen Lager Eingeschlossenen bereit war, sich dem Feinde zu ergeben. Der Berliner Öffentlichkeit war es nicht verborgen geblieben, daß der Verfasser des „Sendschreibens an Teller“ kein anderer als David Friedländer war, wodurch die Flugschrift nur noch größeres Aufsehen erregte. Wie bedeutsam mußte es scheinen, daß der als Nachfolger Mendelssohns geltende Repräsentant der jüdischen Fortschrittler, der zugleich Mitglied des Berliner Gemeinderates war, sich im Namen einer ganzen Gruppe von Gesinnungsgenossen für einen Kompromiß zwischen Judentum und Christentum einsetzte! Die Erwiderung Tellers ließ nicht lange auf sich warten. Er veröffentlichte unter dem Titel: „Beantwortung des Sendschreibens einiger Hausväter jüdischer Religion“ eine Schrift, in der er, die Verzichtleistung auf die Gebräuche des Judentums mit Freuden begrüßend, kurz entschlossen den Ton eines Missionspriesters anschlug. Ihr seid nicht mehr gegen Christus — betonte er — so seid ihr also für ihn. Warum wollt ihr aber dann nicht auch „das kirchliche Ansehen derer haben, die nach seinem Namen genannt sind?“. Wer vermag es zu entscheiden, ob ihr nicht ein Werkzeug in der Hand der Vorsehung seid? Ihr sagt, daß ihr das Dogma vom Sohne Gottes nicht

anerkennen könnet und wollet doch andererseits nicht ein Mittelding zwischen Juden und Christen sein. Um aber Christen zu werden, müßt ihr zumindest die Sakramente der Taufe und des Abendmahls anerkennen und euch die „Geschichtswahrheit“ zu eigen machen, daß Christus der Stifter der Religion der vollkommensten Sittlichkeit sei. Man könnte euch höchstens die innerhalb der Kirche selbst voneinander abweichenden „Lehrmeinungen“ erlassen, keineswegs jedoch die „Grundlehren“, die Dogmen . . . Übrigens ist dies — fügte Teller hinzu — nur mein Privaturteil. „Wie viele oder wie wenige unter meinen Mitbrüdern ihm beitreten möchten, weiß ich nicht“. Ebenso wenig ist vorauszusagen, welche bürgerlichen Rechte und Freiheiten den Juden auf ihr Bekenntnis der Staat zugestehen wird: dies „gehört vor ein ganz anderes Forum“. Ordne doch der Protestantismus die Kirche dem Staat unter, der sogar einer christlichen Sekte die Gleichberechtigung vorenthalten dürfe.

Die öffentliche Aussprache über die Bedingungen der Kapitulation des Judentums löste einen heftigen Widerstreit der Meinungen aus. In christlichen Kreisen sprach man voll Ironie darüber, daß die Juden zur „trockenen Taufe“, zur „Taufe ohne Wasser“ bereit seien. Man ermutigte die Verfasser des „Sendschreibens“, kühner vorwärtzuschreiten und an der Schwelle der Kirche nicht Halt zu machen. Der Göttinger Professor *de Luc*, wohl ein Reaktionär aus der Mitte der französischen Emigranten, sprach in einem „Brief an die jüdischen Autoren“ („Lettre aux auteurs juifs“) seine Entrüstung über den von ihnen vertretenen philosophischen „Naturalismus“ aus, wie auch über ihren Glauben an den „Fortschritt“ sowie an die „verkehrte und alberne Idee der Menschenrechte“; all dies, meinte der Professor, ginge auf Mendelssohn zurück und sei für das Judentum wie für das Christentum gleich schädlich. Ein anderer Verfasser äußerte sich hingegen in einer „Moses und Christus“ betitelten Schrift über das „Sendschreiben“ in durchaus anerkennender Weise, und zwar gerade aus dem Grunde, weil es „vom edlen Geiste Mendelssohns“ durchdrungen sei; doch glaubte auch er den „Hausvätern jüdischer Religion“ den Rat erteilen zu müssen, beim ersten Schritt nicht stehen zu bleiben und sich vorbehaltlos der Christenheit anzuschließen: „Laßt uns — rief er aus — zusammen durch das Tor des Christentums in die Religion der Vernunft treten“. Um der Aufforderung größeren Nachdruck zu verleihen, fügte der Verfasser noch hinzu, daß „unser

edler Fürst“ an einer solchen Konversion sicherlich nicht achtlos vorübergehen würde.

Unter dem Dutzend der anlässlich des „Sendschreibens“ erschienenen Schriften verdienen namentlich die „Briefe eines Predigers außerhalb Berlins“ hervorgehoben zu werden. Dieser seinen Namen verheimlichende „Prediger“ war kein anderer als der damals viel bewunderte Theologe der Romantik *Friedrich Schleiermacher*, der Verfasser der „Reden über die Religion“, der, wiewohl ein Liebling der jüdischen Salons von Berlin, ein prinzipieller Gegner des Judentums war. Seine Stellungnahme zu dem „Sendschreiben“ der Juden präziserte er nun vor allem dahin, daß es ihm als ein ziemlich belangloser, wenn auch mit großem Pomp eingeleiteter Versuch erscheine, die Voraussetzungen für eine Verbesserung der bürgerlichen Lage der Juden zu schaffen. Eine solche Taktik müsse aber, meinte er, jenen jüdischen Männern, die bislang in dem Kampfe um die Gleichberechtigung derartige Mittel verabscheut hätten, nur Kummer bereiten. Nicht ahnend, wer der Urheber des „Sendschreibens“ war, oder solche Unkenntnis absichtlich vortäuschend, ruft Schleiermacher in diesem Zusammenhange aus: „Wie tief verwundet wird besonders der treffliche Friedländer sein! Ich bin begierig darauf, ob er nicht seine Stimme gegen diesen Verrat an der besseren Sache erheben wird, er, ein echterer Anhänger Mendelssohns als dieser hier!“. Wie unschön sei doch, führte Schleiermacher weiter aus, der Eifer für eine neue Religion, der lediglich auf praktische Erwägungen zurückgehe. Leider sei es Brauch geworden, aus dem Religionswechsel ein Tagesgeschäft zu machen, und so gebe es Juden, die bereit seien, „ihre Kinder zugleich beschneiden und taufen zu lassen“. Darum könne auch der Verfasser in den zu einer Massenerscheinung gewordenen Judentaufen nichts Erfreuliches erblicken, denn es sei dies „ein Christentum ohne Christus“: es schlossen sich der Christenheit allein durch politischen Druck dazu getriebene Ungläubige an, wodurch für die Kirche die Gefahr des Eindringens eines „Judenchristentums“ heraufbeschworen werde. Um diese Gefahr zu bannen, müsse die Kirche im eigenen Interesse bei der Regierung darum nachsuchen, daß diese alles forträume, was die Juden zu solcher Heuchelei treibe, und wenigstens ihren Kindern, um deren Zukunft willen die „Väter“ (die Urheber des „Sendschreibens“) sogar ihre Religion preiszugeben bereit seien, in gewissem Umfange die Bürgerrechte zuerkenne. Was hingegen die

volle bürgerliche „Naturalisation“ der Juden anbelange, so sei sie, meinte Schleiermacher, solange die Juden eine nach eigenen Gesetzen lebende und von einem Messias träumende Sondernation darstellten, ein unerfüllbares Verlangen.

Wie mochte es Friedländer nach diesem durch die Hand eines verummten Freundes versetzten Schlage wohl zumute gewesen sein? Auf der einen Seite sah er sich dem Pastor Teller gegenüber, der im Namen der Kirche von denen, die ihr einen Finger gereicht hatten, die ganze Hand forderte, auf der anderen einem christlichen Denker, der das mit dem Gewissen eingegangene Kompromiß rücksichtslos bloßstellte. Ob Friedländer wohl bei dieser Gelegenheit daran dachte, wie er neun Jahre vorher die von der Regierung in ihrem „Reformprojekt“ den Juden angebotene milde Gabe stolz zurückgewiesen und so die Würde des Volkes gewahrt hatte, die er nun, unter einem kollektiven Decknamen, in schmäblichster Weise verletzte . . . Er hüllte sich in Schweigen. Noch wirkte in ihm das geistige Erbe seines Meisters, des Verfassers des selbstbewußten „Sendschreibens an Lavater“ fort, um ihn von weiteren kompromittierenden Schritten zurückzuhalten. Der Versuch, zwecks Erlangung der bürgerlichen Rechte eine jüdisch-christliche Sekte zu bilden, war gescheitert. Um so entschlossener gingen die skrupellosen jüdischen „Gebildeten“ zu Werke: sie unterlagen einer Taufepidemie, dem ansteckend wirkenden Drange, sich der Kirche vorbehaltlos und blindlings in die Arme zu werfen.

Mittlerweile sollten sich die sich um Friedländer scharenden „Hausväter“ davon überzeugen, daß die Abneigung gegen die Juden keineswegs allein in dem Antagonismus zwischen Judentum und Christentum wurzelte. Im Jahre 1803 setzte nämlich in Preußen eine judenfeindliche Agitation von nie dagewesener Stärke ein, die, statt sich gegen die Absonderung der Juden zu richten, ihre Nahrung im Gegenteil hauptsächlich aus der Angst vor ihrem Eindringen in die teilweise von den Ideen der französischen Revolution beeinflusste christliche Bevölkerung zog. Der Rufer in dem gegen die Juden eingeleiteten literarischen Feldzug war ein kleiner Berliner Justiz-Kommissar, der gewissenlose Hetzer *Grattenauer*. Hinter ihm standen aber allem Anscheine nach die konservativen Kreise des deutschen Volkes, denen der zähe Kampf der Juden um die Gleichberechtigung sowie insbesondere ihre in den Berliner jüdischen Salons (unten, § 33) sich anbahnende Annäherung an den liberal gesinnten Teil der preußischen

Aristokratie seit langem schon ein Dorn im Auge war. In der von ihm veröffentlichten Schmähschrift: „Wider die Juden, Ein Wort zur Warnung an alle unsere christlichen Mitbürger“ (Berlin 1803) setzte nun Grattenauer auseinander, daß es höchst verwerflich sei, mit den Juden Umgang zu pflegen, und daß diese auch durch die Gleichberechtigung keineswegs gebessert werden würden, da der sie von den Christen trennende Abgrund unüberbrückbar sei: sei doch die große Masse der Juden Abscheu erregend, während ihre „elegante“ Jugend sich aus gottlosen Gecken und Verschwendern zusammensetze; selbst ihre mit deutschen Grafen und Fürsten verkehrenden Salon-damen verrieten nur zu deutlich die schlechte Kinderstube; darum sollten auch die Juden mit dem Mal der Ausgestoßenheit gebrandmarkt und nach mittelalterlichem Vorbild zum Tragen eines gelben Abzeichens gezwungen werden, damit sie jeder wie die Pest meiden könne.

In der derben Sprache der Straße abgefaßt, übte das Pamphlet eine zündende Wirkung. In ganz kurzer Zeit erschien es in sechs Auflagen in einer Gesamtstärke von 13 000 Exemplaren. Den Führern der Berliner Judenschaft schien es zunächst ratsam, den Hetzer keiner Entgegnung zu würdigen, und nur einzelne Juden ließen es sich nicht nehmen, Grattenauer seine Niedertracht zu vergelten: seine jüdischen Gläubiger klagten die von ihm ausgestellten Wechsel ein und überdies wurde er eines Tages öffentlich geohrfeigt. Dies versetzte den Hetzer in noch größere Wut. Er veröffentlichte einen Nachtrag zu seiner Schrift, in dem er sich voll Stolz als „Haman“ bezeichnete und in leidenschaftlichen Worten zu Judenverfolgungen aufrief. Dem neuen Haman trat bald in einer Schrift mit dem Titel „Für die Juden, Ein Wort zur Beherzigung an die Freunde der Menschheit“ (Berlin 1803) der Professor *Kosmann* entgegen. Der Anwalt der jüdischen Sache war indessen so unvorsichtig, seine Schrift „Den Herren Ältesten einer hiesigen Judenschaft“ zu widmen, wodurch er den Anschein erweckte, als ob ihm seine Apologie von interessierter Seite suggeriert worden sei. Überdies war die Verteidigungsschrift des Kosman so wenig überzeugend, daß man in Berlin scherzend davon sprach, sie hätte der jüdischen Sache noch mehr geschadet als die Ausfälle des Grattenauer. So kam denn das einem Juden in den Mund gelegte Epigramm in Umlauf:

„A Grattenauer hat mich beleidigt — es sei!
A Kosmann hat mich verteidigt — au wey!“

Der deutsche Büchermarkt wurde wieder einmal von Flugschriften für und gegen die Juden überflutet. Im Laufe des ganzen Frühlings und Sommers des Jahres 1803 beschäftigte sich die christliche und jüdische Leserwelt unausgesetzt mit dieser Polemik. Die in Berlin erscheinende „Vossische Zeitung“ veröffentlichte Anzeigen und Notizen über die Schriften des Grattenauer sowie über die seiner Gesinnungsgenossen und Widersacher. Es meldeten sich zu Worte Schriftsteller und Männer aus dem Publikum, Christen wie Juden, solche, die ihren Namen nannten und solche, die ihn ungenannt ließen¹⁾. Unter anderem erschien eine deutsche Übersetzung der ehemals lateinisch publizierten Abhandlung des Kriminalrats *Paalzow* unter dem Titel: „Über das Bürgerrecht der Juden“, in der der Nachweis geführt wurde, daß diese in einem christlichen Staat unmöglich geduldet werden könnten; das jüdische Volk schien dem Verfasser auch für das Wirtschaftsleben völlig ungeeignet zu sein, und zwar schon allein darum, weil es, wie der hochgelehrte Autor wissen wollte, nicht weniger als 280 Tage im Jahr als Festtage begehe. Der nicht minder gelehrte *F. Buchholz* sprach in einer „Moses und Jesus“ betitelten Schrift seine Verwunderung darüber aus, daß es Lessing über sich habe bringen können, mit einem Mendelssohn freundschaftlich zu verkehren, da ja zwischen den Vertretern des makellosen Christentums und den Anhängern der „tierischen Religion“ der Juden keinerlei Verständigung denkbar sei. Um eine Auflösung der Juden in der Masse der Christen herbeizuführen, gebe es, meinte er, nur zwei wirk-same Mittel: Mischehen und die Heranziehung der Juden zum Militärdienst. Gegen die Angriffe des Grattenauer wurden die Juden von dem Freiherrn *von Diebitsch* („Kosmopolitische unparteiische Gedanken über Juden und Christen“) und einigen ungenannt gebliebenen Autoren in Schutz genommen. Die Kritik veranlaßte Grattenauer, neue Flugschriften herauszugeben, und der Kampf an der literarischen Front tobte mit immer größerer Heftigkeit.

Nachdem es offensichtlich geworden war, daß sich die Polemik all-mählich zu einer gefährlichen Hetzkampagne auswachse, erwirkten die Ältesten der Berliner Gemeinde bei der Regierung einen Befehl, dem-zufolge die Zensurbehörde die Drucklegung von Schriften sowohl für als gegen die Juden unterschiedslos verbieten sollte (September 1803).

¹⁾ Die Titel der wichtigsten dieser polemischen Schriften sind unten in der Bibliographie angegeben.

Daraufhin richtete Grattenauer zunächst an den Großkanzler und sodann an den König selbst eine Beschwerdeschrift, in der er sich bitter darüber beklagte, daß man ihm, der es sich zum Ziele gesetzt habe, Deutschland „von dem asiatischen Fremdvolk, das nicht mit, sondern von uns lebt“, zu befreien, kurzerhand die Redefreiheit entziehe; auf diese Weise — so beteuerte er weiter — beraube man ihn, den von den Juden ausgeplünderten Familienvater, der Möglichkeit, sich durch seiner Feder Arbeit ein anständiges Einkommen zu sichern, doch wolle er trotzdem die Waffen nicht strecken, da er überzeugt sei, daß er durch den von ihm geführten Kampf „dem Staate wesentliche Dienste leiste“. Die Beschwerden des giftspeienden Literaten blieben jedoch unerhört, und zwar nicht zuletzt dank einem dem Großkanzler vom Minister *Hardenberg* zugegangenen Schreiben, in dem dieser sich dahin äußerte, daß er, wiewohl ein Gegner der Einschränkung der Pressefreiheit, in dem vorliegenden Falle die Zensurmaßnahme als durchaus gerechtfertigt erachte, da Grattenauer aus persönlichen Gründen einen leidenschaftlichen Haß gegen eine ganze Nation predige und seiner Agitation durch die Herausgabe einer besonderen Zeitschrift noch größeren Nachdruck zu verleihen gedenke.

Die in Berlin durch das Zensurverbot unterbundene Polemik wurde nunmehr in der Provinz fortgeführt. Es traten dort mehrere gebildete Juden auf den Plan, die allerlei zum Teil recht naiv anmutende Lösungen der jüdischen Frage in Vorschlag zu bringen wußten. So setzte sich ein Jude in Königsberg für das vielfach approbierte Heilmittel der Mischehe ein, wohingegen ein anderer die Töchter Israels vor jeder Annäherung an die Stammesgenossen eines Grattenauer nachdrücklichst warnen zu müssen glaubte. Der in Breslau wirkende Lehrer und Mitarbeiter der Zeitschrift „Meassef“, *Aaron Wolfsohn*, veröffentlichte eine Apologie des Judentums, der er den Titel „Jeschurun, oder unparteiliche Beleuchtung der dem Judentum neuerdings gemachten Vorwürfe“ gab (Breslau 1804). Die „Unparteilichkeit“ des Verfassers äußerte sich darin, daß er die Regierung aufforderte, die inneren Lebensverhältnisse der Juden neu zu ordnen und obendrein den Talmud sowie das rabbinische Schrifttum überhaupt einer Zensur-Revision zu unterziehen, um sie von antiquierten Lehrmeinungen zu „säubern“. Mit schärferem Verstande als die Apologeten gingen die Satiriker zu Werke. Ein jüdischer Arzt, der sich hinter dem schelmischen Pseudonym *Epiphanes* versteckte,

§ 29. Die Zeit der Napoleonischen Kriege (bis 1806)

gab in Königsberg eine Schrift heraus, deren Inhalt hinlänglich durch den ulkigen Titel gekennzeichnet ist: „Unumstößlicher Beweis, daß ohne die schleunige Niedermetzlung aller Juden und den Verkauf aller Jüdinnen zur Sklaverei die Welt, die Menschheit, das Christentum und alle Staaten notwendig untergehen müssen. Ein Sendschreiben an Herrn Justizkommissarius Grattenauer von Dominicus Haman Epiphanes, dem Judenfeind“ (1804). Eine scharfe Abfuhr ließ den Judenhassern *S. J. Lefrank* aus Hamburg in seinem Büchlein: „Bellerophon oder der geschlagene Grattenauer nebst einer Dedikation an den Teufel“ zuteil werden (1803). Lefrank wandte sich an Grattenauer in der einzigen Sprache, die diesem verständlich war, in der derben Sprache des Pöbels. „Du selbst — so schrieb er — verfeilschst elende Lügen und boshafte Tücke, auf Löschpapier gedruckt für sechs Groschen, und du kannst behaupten: Betrug sei nur ein eigentümliches Laster der Juden? . . . Du kannst es dem Juden nicht vergeben, daß er richtig deutsch spricht, daß er sich anständiger kleidet, daß er oft vernünftiger urteilt als du. Er hat nicht einmal einen Bart mehr, bei dem man ihn zupfen kann, er spricht nicht mehr kauderwelsch, daß du ihn nachäffen könntest!“ Stellenweise wich jedoch der Verfasser von der Linie eines geißelnden Anklägers ab und verstieg sich zur Apologetik: „Der Jude, heißt es z. B. an einer Stelle, hat sich seit zwanzig Jahren Mühe gegeben, sich den Christen zu nähern, aber wie wurde er aufgenommen? Wie manche Eingriffe hat er schon in seine kanonischen Gesetze getan, um sie euch anzuschmiegen, aber — den Rücken kehrt ihr ihm zu aus lauter Humanität!“ Nur zu deutlich schwingt in solchen Sätzen der erbärmliche Klagetön verschmähter Liebe mit, der betrübende Widerhall einer Epoche, in der die Judenheit Deutschlands dem ihr hartnäckig verweigerten Staatsbürgerrecht zuliebe sich mit so großem Eifer um die Verwischung ihrer nationalen Individualität bemühte.

§ 29. Die Zeit der Revolutions- und der Napoleonischen Kriege bis zum Jahre 1806

Während in Preußen die Verfechter und Gegner der Emanzipation noch in Wortstreit miteinander lagen, war in den von den Franzosen besetzten linksrheinischen Gebieten bereits seit Jahren das Emanzipationsdekret von 1791 in Kraft. Genau ein Jahr nach Veröffentlichung

dieses Dekrets, im Herbst 1792, besetzten die französischen Revolutionstruppen die Städte *Mainz*, *Worms* und *Speyer*, um, nachdem sie zwei Jahre später auch von *Köln* Besitz ergriffen hatten, in diesem ganzen Gebiet zwei Jahrzehnte hindurch die Herrschaft Frankreichs aufrechtzuerhalten. Es hatte gleichsam eine symbolische Bedeutung, daß der Genuß der Freiheit in Deutschland zuerst den Juden jener Städte zuteil geworden war, in denen sieben Jahrhunderte früher die Kreuzfahrerbanden gewütet hatten und deren jüdische Gemeinden im ausgehenden Mittelalter entweder ganz oder zum Teil der Zerstörung anheimgefallen waren.

Im uralten Mainz, in dem kurz vor Ausbruch der Revolution die Juden erneut in ein Ghetto gesperrt worden waren, wurden die Tore dieses Zwingers am 12. September 1798 auf französischen Befehl aus den Angeln gehoben. Auch in Köln, wo den Juden seit dem XV. Jahrhundert (seit der 1424 erfolgten Vertreibung) der dauernde Aufenthalt überhaupt verwehrt war, erscholl zum ersten Mal der Ruf der Freiheit in einer von dem französischen Kommissar erlassenen Proklamation (1798): „Alles, was mit der Sklaverei zusammenhängt, wird aufgehoben. Gott allein habt ihr Rechenschaft über eure Glaubenslehren zu geben, wohingegen die bürgerlichen Rechte für alle gleich sind, weshalb sich alle ohne Rücksicht auf ihre Überzeugungen der Protektion des Gesetzes erfreuen sollen“. Schon im März 1798 ließ sich in Köln eine jüdische Familie nieder, der einige weitere auf dem Fuße folgten, so daß sich dort bald eine regelrechte Gemeinde bilden konnte. In der Familie des ersten Kölner Ansiedlers, Joseph Stern, hat sich von Vater auf Sohn die folgende Geschichte vererbt. Als er und seine Angehörigen noch die einzigen jüdischen Einwohner der erzkatholischen Stadt waren, vernahmen sie eines Nachts ein Sturmläuten und die Rufe: „Juden heraus!“ Fest überzeugt, daß die Menge im Begriffe sei, ihr Haus zu stürmen, ergriffen Stern und seine Angehörigen schleunigst die Flucht. Als bald wurden sie jedoch gewahr, daß das Läuten durch eine Feuersbrunst veranlaßt worden sei und daß die Leute einander nicht „Juden“, sondern „Büdden (Wasserbottiche) heraus!“ zuriefen. So klingt eine viele Jahrhunderte währende historische Tragödie in eine komische Anekdote aus . . . Gar bald sollten aber die Gemeinden des linken Rheinufers ebenso wie die im übrigen Frankreich zum Objekt der mit den Juden Experimente anstellenden französischen Politik

§ 29. Die Zeit der Napoleonischen Kriege (bis 1806)

werden: vom Jahre 1806 ab bekamen sie alle durch die Launen Napoleons hervorgerufenen Schwankungen dieser Politik zu spüren und mußten den ganzen Weg, angefangen von den „jüdischen Parlamenten“ zu Paris, in denen auch die rheinländischen Gemeinden vertreten waren, bis zum „schändlichen Dekret“ von 1808 zurücklegen.

Viel schwerere Erschütterungen waren der großen jüdischen Gemeinde in *Frankfurt am Main* beschieden, das im Laufe dieser stürmischen Zeit mehrmals von den Franzosen besetzt worden war und schließlich in die französische Einflußsphäre geriet. Zum ersten Mal wurde die Trikolore in der alten Kaiserstadt im Oktober 1792 von den Truppen des Generals Custine gehißt. In einem Teil der Bevölkerung setzte bald nach der Okkupation eine Gärung ein: die Unterjochten verspürten den Hauch der Freiheit; die am schwersten Unterdrückten, die Ghettabewohner, wagten jedoch von einem besseren Los nicht einmal zu träumen: erniedrigt und eingeschüchtert, hüteten sie sich, auch nur die leiseste Sympathie für die Okkupationsmacht zu bekunden und gaben sich alle Mühe, loyal zu erscheinen. Anlässlich der feierlichen Pflanzung eines „Freiheitsbaumes“ in dem Vorort Sachsenhausen ließ ein der Zeremonie beiwohnender Jude die spöttische Bemerkung fallen: „Das ist ein merkwürdiger Baum, der hat ja keine Wurzel im Boden und trägt statt des Wipfels eine Mütze (die phrygische)“. Diese skeptische Äußerung über die Freiheit und ihr Symbol wurde von anderen Juden mit beifälligem Lachen aufgenommen. Die Loyalität der Frankfurter Juden ging so weit, daß sie, ohne sich um die ihnen von der Okkupationsmacht drohende Gefahr zu kümmern, die Nachricht von dem Herannahen der preußischen Armee mit den Rufen: „Nieder mit den Franzosen!“ und „Hoch lebe der Preußenkönig!“ begrüßten. Die Stadt wurde indessen von den Franzosen erst nach einem kräftigen Bombardement übergeben, das auch im Ghetto schwersten Schaden anrichtete (2. Dezember 1792). Französische Offiziere, denen es gelungen war, mit einem Teil des Heeres aus Frankfurt zu entkommen, wußten dem General Custine zu berichten, daß die Franzosen auf ihrem Rückzug nicht wenig von den Juden zu leiden gehabt hätten; der General wollte jedoch diesen Meldungen keinen Glauben schenken, da es ihm unwahrscheinlich schien, daß die Juden eine so feindselige Haltung gegen eine Nation einnehmen könnten, die ihnen als erste in Europa

Menschenrechte gewährt und sie von den Ketten der Sklaverei befreit hatte.

Schwere Tage waren der Frankfurter Gemeinde auch im Jahre 1796 beschieden, als die von den Österreichern besetzte Stadt nunmehr von den Franzosen unter anhaltendes Geschützfeuer genommen wurde. Durch die Kanonade wurde der größte Teil des Ghettos in Trümmer gelegt, und dessen Einwohner flüchteten Hals über Kopf nach dem benachbarten Offenbach. Nach der neuerlichen Besetzung durch die Franzosen (Juli bis September 1796) wurde der Stadt eine Riesenkontribution auferlegt, die zu einem beträchtlichen Teil von den Juden aufgebracht werden mußte. All dieses Mißgeschick hatte aber andererseits zur Folge, daß in der alten Frankfurter „Judenstättigkeit“ nun manche Bresche klaffte. Angesichts dessen, daß die Judengasse zum großen Teil ein Raub der Flammen geworden war, sahen sich die Stadtväter genötigt, den Abgebrannten Wohnstätten außerhalb des Judenviertels anzuweisen. Im Jahre 1798 richtete der französische Kommandant von Mainz an die Frankfurter Behörden die Forderung, daß die vom linken Rheinufer her in der Stadt eintreffenden Juden als französische Staatsangehörige in ihrer Freizügigkeit und im Handel keinerlei Beschränkungen unterworfen werden. Der Stadtrat entschloß sich schweren Herzens, der Forderung nachzukommen und gestattete zugleich, um den Fremden keinen Vorzug vor den Einheimischen zu geben, den noch im Ghetto eingesperrten Juden, nunmehr auch an Sonn- und Feiertagen in die Stadt zu kommen.

Aus dem düsteren „Sklavenhaus“ erlöst, liehen die Juden den Freiheitsbestrebungen der Zeit viel williger ihr Ohr. Sie bestürmten den Stadtrat von Frankfurt und den in Wien residierenden Kaiser Franz mit Petitionen, in denen sie auf die Erweiterung ihrer bürgerlichen Rechte drängten. Da sich jedoch sowohl die Ortsbehörden wie auch die souveräne Gewalt ihren Bitten gegenüber taub stellten, entschlossen sie sich, an die Friedenskongresse zu appellieren, auf denen die Vertreter der europäischen Mächte die durch die französischen Eroberungen labil gewordene politische Lage zu stabilisieren suchten. Bereits zu Beginn des Jahres 1798 unternahmen die Führer der Berliner, Frankfurter und anderer jüdischer Gemeinden den Versuch, auf diesem diplomatischen Wege wenigstens eine teilweise Emanzipation zu erwirken. Dem damals zu Rastatt tagenden Kongreß, der

Frankreich die von ihm am linken Rheinufer und in Oberitalien gemachten Eroberungen formell zuerkennen sollte, wurden zwei Denkschriften zur jüdischen Frage unterbreitet, die sich in erster Linie an die die deutschen Länder und Österreich repräsentierenden Delegierten wandten. Der anonyme Verfasser einer dieser im Drucke erschienenen Denkschriften¹⁾ suchte die Mitglieder des Kongresses davon zu überzeugen, daß das jüdische Volk treu und arbeitswillig sei, daß es aber einem es unterjochenden Staate nicht mit ganzer Seele ergeben sein könne, weshalb man ihm schleunigst das Menschenrecht zurückgeben sollte. Des weiteren verwies er den Landesvater von Preußen sowie die übrigen deutschen Fürsten auf das von Kaiser Joseph II. gegebene rühmliche Beispiel: es gelte, meinte der Verfasser, die Juden vom Handel, der jede edle Nation verderben müsse und nur Engländer zu züchten vermöge (eine Konzession an den damals herrschenden Engländerhaß), soviel wie möglich abzulenken, um sie statt dessen für die Landwirtschaft zu gewinnen, ferner für ihre Kinder deutsche Schulen zu gründen, um dadurch ihre nicht zuletzt in dem widerwärtigen Jargon wurzelnde Abgeschlossenheit zu beseitigen, woraufhin alle gegen die Juden gehegten Vorurteile von selbst verschwinden müßten. In der zweiten Denkschrift trat als Anwalt des Judentums der deutsche Rechtsgelehrte *Christian Grund* auf den Plan²⁾. Die Stimme der Verfechter der Gleichberechtigung sollte indessen in dem Lärm des Rastatter Kongresses, dem bald erneut ein Krieg zwischen Österreich und Frankreich folgte, spurlos verhallen.

Als zu Beginn des Jahres 1801 die Vertreter der Festlandsmächte sich in Lunéville wieder an den Verhandlungstisch gesetzt hatten, ging auch diesem Kongreß ein Aufruf von jüdischer Seite zu. Sein Verfasser war der bekannte französische Advokat Michael Berr, hinter dem wohl die Judenheit des linken Rheinufers, aber auch die mit ihr eng verbundene Frankfurter Gemeinde stand. Der Appell galt „dem Gerechtigkeitsgefühl der Völker und Könige“ („Appel à la justice des nations et des rois ou adresse d'un citoyen français au Congrès de Lunéville“, 1801). Ein Sohn des Isaak Berr, des Führers im Kampfe für die Emanzipation der Juden in Frankreich, war

¹⁾ „Apologie für die unterdrückte Judenschaft in Deutschland, an den Kongreß von Rastatt gerichtet“ (1798).

²⁾ „Ist eine bürgerliche Gleichstellung der Juden in Deutschland dem Recht und der Klugheit gemäß?“ (Regensburg, 1798).

Michael Berr bereits der Repräsentant eines neuen, vom Geiste der Assimilation durchdrungenen Geschlechts. Obgleich er selbst in seinem Aufruf offen zugab, daß er sich „mehr als Franzose denn als Jude“ fühle, glaubte er dennoch für sich das Recht in Anspruch nehmen zu können, das Wort im Namen „aller sich zur jüdischen Religion bekennenden Einwohner Europas“ zu ergreifen. Sein Aufruf ist allerdings nicht allein von dem Hochgefühl eines auf die Erfolge der damaligen Zeit stolzen Franzosen, sondern auch von dem Selbstbewußtsein eines mit Stolz auf seine Vergangenheit zurückblickenden Juden getragen. „Nicht als Glied der unterdrückten Klasse — so ließ er sich vernehmen — rufe ich die Gerechtigkeit der Könige und Nationen an . . ., denn laut sage ich es: die französischen Juden sind endlich der Menschenrechte teilhaftig geworden, und viele sind schon nützliche Bürger geworden. Als französischer Bürger, als Freund der Menschheit trete ich auf, die gerechte Sache vorzutragen für die, deren Laster nur durch den erbitterten Haß ihrer Feinde entstanden sind, deren Tugenden aber sie sich selbst zu verdanken haben . . . Ja, wir allein wußten, jeder Art Marter, den Qualen des Todes und den Schrecknissen des Lebens trotzend, dem Strom der Zeit zu widerstehen, der in seinem Laufe Völker und Religionen und Jahrhunderte fortreißt. Während Rom und Griechenland nur noch glänzende Erinnerungen sind, windet sich ein so oft unterjochtes Volk von einigen Millionen Menschen durch den Zeitraum von dreißig Jahrhunderten der Selbständigkeit und sechzehn Jahrhunderten der Verfolgung“. Sollte dies nicht ein Grund mehr sein, meinte der Verfasser, der jüdischen Nation, die nur „das Unglück hat erniedrigen können“, größtes Interesse entgegenzubringen und namentlich in Erwägung zu ziehen, daß während der französischen Revolution und der Schreckensherrschaft weder unter den Terroristen noch unter den Chouans der Vendée, die „in einen Teil des Vaterlandes Feuer und Schwert gebracht haben“, auch nur ein einziger Jude zu finden gewesen sei¹⁾? „So muß denn das neue Jahrhundert — so schließt der Aufruf — mit einem erhabenen Akte beginnen, mit der Befreiung der Juden von Druck und Schmach, mit ihrer vollständigen Gleichstellung in ganz Europa, wie dies bereits in Frankreich und Holland geschehen ist“.

Kurz darauf wurde in der gleichen Richtung ein neuer Schritt

¹⁾ Hinsichtlich der Terroristen trifft die Behauptung nicht ganz zu (s. oben, § 18).

unternommen. Der nach dem Abschluß des Friedens von Lunéville zu Regensburg tagenden „Reichsdeputation“ (1802), die sich über eine Neuverteilung der von Napoleon zerstückelten deutschen Territorien schlüssig werden sollte, ging nämlich eine „im Namen der deutschen Judenschaft“ abgefaßte Denkschrift zu, deren Überbringer wiederum der genannte Advokat Grund war¹⁾. Auf die unerträgliche Lage der deutschen Juden hinweisend, die an manchen Orten noch immer in Ghettos eingezwängt seien (so in Frankfurt), vielfach nach wie vor den sie „unter die Tiere versetzenden“ Leibzoll entrichten müßten und überdies unter den unzähligen Einschränkungen ihrer Handelstätigkeit zu leiden hätten, ersuchten die Bittsteller die Reichsdeputation, die Juden vom Sklavenjoch zu befreien und ihnen das Bürgerrecht zu gewähren, „um dieses Volk mit der deutschen Nation zu verschmelzen“. Gleichzeitig trafen in Regensburg drei Vertreter der Frankfurter Gemeinde ein (einer von ihnen, Jakob Baruch, war der Vater des später berühmt gewordenen Ludwig Börne), die den Auftrag hatten, mit den Mitgliedern der Reichsdeputation in unmittelbare Verhandlungen zu treten. Der Bericht der jüdischen Vertreter über die Lebensverhältnisse der von der Frankfurter Bürgerschaft hart bedrängten Ghettobewohner machte auf einen Teil der Deputierten größten Eindruck. Die Regensburger Konferenz war jedoch nicht geneigt, sich in die inneren Angelegenheiten der einzelnen deutschen Staaten einzumischen, und so erteilte sie den Frankfurter Juden den Rat, die Beschwerden an ihre unmittelbare Obrigkeit zu richten, d. h. gerade an den Stadtrat, gegen den sie Klage führten. Der an der Konferenz teilnehmende Delegierte dieses Rates, Bethmann, beeilte sich hierauf, hocheifreut nach Frankfurt zu berichten, daß die Reichsdeputation die Vorstellungen der Juden „unter mehrfacher Mißbilligung ihres dritten Wortes der Reklamation der Menschenrechte“ abschlägig beschieden hätte. Nicht minder mißbilligend äußerte sich über den Inhalt der ihm 1803 zur Kenntnis gebrachten „revolutionären“ Denkschrift der Frankfurter Juden auch der reaktionäre Kaiser Franz II. So vergingen noch volle drei Jahre, ohne daß sich der Stadtrat von Frankfurt und der Kaiser in Wien zu irgendeiner Konzession hätten bewegen lassen. Erst im Jahre 1806 kam es zu einem geschichtlichen Umschwung: infolge der von Napoleon er-

¹⁾ „Bittschrift der Juden in Deutschland an die Repräsentanten unserer Nation um das deutsche Bürgerrecht, von Hofrat Grund“ (Regensburg, 1802).

rungenen Siege und der Errichtung des unter französischem Protektorat stehenden Rheinbundes mußte Franz II. den altehrwürdigen Titel eines römischen Kaisers deutscher Nation niederlegen, um sich allein mit der österreichischen Kaiserwürde zu begnügen (im August). Schon einen Monat später unterstellte Napoleon die bis dahin reichsunmittelbare Stadt Frankfurt der Gewalt des vormaligen Kurfürsten von Mainz, der nun zum Fürst-Primas des neu begründeten Rheinbundes geworden war. Die mittelalterliche Periode in der Geschichte der Frankfurter Judenheit war zu Ende.

§ 30. Die Reformen in Preußen und das Edikt vom Jahre 1812

Die Feldzüge Napoleons in den Jahren 1806—1807 fügten dem bedeutendsten unter den deutschen Staaten, Preußen, schwere Wunden zu. Das Reich Friedrichs des Großen, das im XVIII. Jahrhundert das Schwert erhoben hatte, sollte nun in den Kriegsstürmen zu Beginn des XIX. Jahrhunderts durch das Schwert zu Boden geworfen werden. Der Tilsiter Frieden brachte Preußen um die Hälfte seines Landbereichs: es wurden ihm fast alle polnischen Provinzen genommen, um zu einem Herzogtum Warschau vereinigt zu werden, sowie die Gebiete zwischen Elbe und Rhein, aus denen das von Napoleon seinem Bruder Jérôme verliehene Königreich Westfalen gebildet wurde. Nicht genug damit, brachte der verlorene Krieg die preußischen Machthaber in eine demütigende Abhängigkeit vom französischen Kaiser. Erst jetzt erkannte König Friedrich Wilhelm III., daß die Milderung des absolutistischen Regimes und die Durchführung von Reformen im Inneren eine unabwendbare Staatsnotwendigkeit sei. Es setzte die reformatorische Tätigkeit der von Stein und Hardenberg geleiteten liberalen Regierung ein, die eine Lockerung der altüberkommenen Stände- und Zünfteordnung sowie den Ausbau der kommunalen Selbstverwaltung anstrebte. So konnte es nicht ausbleiben, daß man auch der am schwersten unterdrückten Klasse, der wehrlosen Opfer des Ständestaates: der Juden, gedachte. Gegen Ende des Jahres 1808 wurde den Juden durch die neu eingeführte Städteordnung die „Ortsbürgererschaft“ sowie das Recht zuteil, in die Stadträte zu wählen und gewählt zu werden. Die den jüdischen Stadtbewohnern ausgestellten „Bürgerbriefe“ besagten, daß der betreffende Inhaber aller „einem hiesigen Bürger zustehenden Rechte und Wohltaten“ teilhaftig sei, jedoch „mit

Beibehaltung seiner sonstigen staatsbürgerlichen Verhältnisse“. Die ehemaligen „Schutzjuden“ erhielten so Stadtbürger-, nicht aber Staatsbürgerrechte. Die letzteren sollten sie sich erst noch erkämpfen.

Der im Jahre 1792 unterbrochene Kampf um die Emanzipation (oben, § 27) lebte im Jahre 1808 erneut auf. Er wurde in erster Linie von den Vertretern der drei am weitesten fortgeschrittenen jüdischen Gemeinden, der von Berlin, Königsberg und Breslau geführt. Infolge der Besetzung Berlins durch die Franzosen hielten sich König und Minister vorübergehend in Königsberg auf, und so machten sich die dortigen jüdischen Kreise die Gelegenheit zunutze, um die Aufmerksamkeit der Regierung auf die Notwendigkeit der Lösung der jüdischen Frage im Geiste der neuen Reformen zu lenken. Daraufhin beauftragte der König mit der Ausarbeitung eines entsprechenden Entwurfes den Staatsminister Freiherrn von Schrötter, einen verknöcherten Bürokraten, der ehemals mit aller Schärfe die Beobachtung der härtesten Vorschriften des Judenreglements überwacht hatte. Durch die Macht der Verhältnisse dazu gebracht, sich vor dem Geiste der Zeit zu beugen, lauschte ihm Schrötter nur das ab, was gerade in jenem Augenblick in Frankreich als Mode galt: die napoleonische Auffassung der jüdischen Frage. Wußte er doch nur zu gut, daß der Gebieter Europas bei dem Pariser Synhedrion die Verzichtleistung auf den Ehrentitel „jüdische Nation“ erzwungen und eben erst durch sein „schändliches Dekret“ die Rechte der Juden empfindlich geschmälert hatte. Wenn Schrötter sich mit dem Plan einer Reform abzufinden vermochte, so nur in der Hoffnung, dieses System der staatlichen Bevormundung auch in Preußen heimisch machen zu können. Der konservativ gesinnte Minister fand einen treuen Gesinnungsgeossen in einem liberalen Königsberger Beamten, dem Kriminalrat Brand, der sich schon seit langem für die Gleichberechtigung der Juden eingesetzt hatte und jetzt unter dem Einfluß der für die jüdische Frage maßgebend gewordenen „Pariser Mode“ stand. Brand wußte nun Schrötter davon zu überzeugen, daß die Konzessionierung der Gleichberechtigung an die Juden zugleich einen Todesstoß für das Judentum bedeuten müsse, vorausgesetzt, daß man zur Vorbedingung der Emanzipation die Verzichtleistung der Juden auf ihre nationale Kultur machen würde¹⁾. Der gesinnungstüchtige Kriminalrat erhielt hier-

¹⁾ Hierüber berichtet Brand selbst in den von ihm hinterlassenen Erinnerungen (s. Jolowicz, Geschichte der Juden in Königsberg, S. 118–120). Hingegen werden

auf vom Minister den Auftrag, den dem König vorzulegenden Entwurf in entsprechendem Geiste auszuarbeiten. Im Oktober 1808 war Brand mit seiner Arbeit fertig. In der Einleitung zu dem von ihm entworfenen Reformprojekt setzte er seinen Lieblingsgedanken auseinander, daß die Anerkennung der Gleichberechtigung der Juden in Preußen aus dem Grunde empfehlenswert sei, weil sie ihrer nationalen Abgeschlossenheit ein Ende machen würde. Bisher — so führte er aus — sei die staatsbürgerliche Minderwertigkeit der Juden mit ihrer Religion in Zusammenhang gebracht worden, was indessen den Juden selbst nicht unwillkommen gewesen sei, da man im Zeitalter der Toleranz Andersgläubige in ihren Rechten nicht benachteiligen könne. In Wirklichkeit sei es aber keineswegs die Religion, sondern die Nationalität der Juden und ihr zähes Festhalten an dieser, die bei der ganzen übrigen Bevölkerung Anstoß erzeuge. Während Franzosen keinen Anstand nähmen, mit Deutschen Eheverbindungen einzugehen, wiesen die Juden Mischehen aufs entschiedenste zurück. Sie seien „ein Volk im Volke geblieben und werden es bleiben“, solange den Juden die Taufe als Vorbedingung für das Eingehen einer Mischehe nicht erlassen würde, was wiederum erst durch ihre Aufnahme in die bürgerliche Gesellschaft ermöglicht werden könnte.

Nach Einsichtnahme in den von Brand ausgearbeiteten Entwurf überreichte Schrötter dem König eine Immediatvorlage, in der er den Standpunkt vertrat, daß es an der Zeit sei, an die jüdische Frage in der gleichen Weise heranzugehen wie in den anderen Staaten, d. h. den Juden die bürgerlichen Rechte zu bewilligen, um ihnen zugleich alle bürgerlichen Pflichten, namentlich die Militärdienstpflicht, aufzuerlegen. Schrötter machte kein Hehl daraus, daß er nach wie vor die Juden als ein staatsschädigendes Element betrachte, doch hätte er ehemals gehofft, sie durch Repressivmaßnahmen unschädlich machen zu können, während er nun zu der Überzeugung gelangt sei, daß dieses

in dem dem König vorgelegten Brand-Schrötterschen Entwurf die Entscheidungen des Pariser Synhedrions sowie die von Napoleon betriebene Judenpolitik überhaupt mit keinem einzigen Worte erwähnt, was angesichts der Tatsache, daß der Name des Franzosenkaisers damals in Preußen ein *nomen odiosum* war, auch nicht weiter Wunder nehmen kann. Desungeachtet unterliegt es keinem Zweifel, daß die beiden Projektemacher unter dem Einfluß der Pariser Politik standen, wie es auch nicht bezweifelt werden kann, daß die jüdischen Führer im Kampfe um die Emanzipation in Deutschland kulturell von dem Pariser Synhedrion stark beeinflußt waren. Hierüber des Näheren unten.

Ziel eher auf dem Umwege über die Gleichberechtigung, diesem sichersten Mittel der Nivellierung und Verwischung des jüdischen nationalen Typus, erreicht werden könne. Der Druck von außen — so setzte er in seinem Bericht auseinander — trage nur dazu bei, die Juden in eine dichte, zähe, eine ungeheure Kraft passiver Resistenz entwickelnde Masse zusammenzupressen; die Unterdrückungsmaßnahmen und Rechtsbeschränkungen hätten „unter dieser Nation die Union bis zu einem Grade befestigt, den keine Regierung, solange die bisherige Verfassung der Juden stattfindet, zu schwächen, viel weniger noch zu zerreißen fähig ist . . . Alle diese Rücksichten machen es notwendig, den Juden eine neue Konstitution zu geben, *ihre Nationalität zu untergraben, aufzuheben* und sie allmählich dahin zu bringen, daß sie keinen Staat im Staate zu formieren mehr beabsichtigen“. Der Denkschrift fügte Schrötter ein ausführliches Reformprojekt bei (22. Dezember), in dem die Anerkennung des Bürgerrechts der Juden an die folgenden Bedingungen geknüpft wurde: die Juden müßten 1. Familiennamen annehmen, 2. sich der Landessitte gemäß kleiden und den Bart scheren lassen und 3. sich in der Handelsbuchführung und in der sonstigen geschäftlichen Korrespondenz der deutschen Sprache bedienen. Ferner sollten Mischehen zwischen Juden und Christen nicht vom Religionswechsel abhängig gemacht werden, mit der Maßgabe, daß die Kinder aus solchen Ehen bis zur Volljährigkeit im Glauben des Vaters erzogen werden sollten. Als Gemeinderabbiner dürften nur Männer mit philosophischer Universitätsbildung fungieren. Jüdische Sonderschulen seien zu verbieten, und die Juden müßten dazu angehalten werden, ihre Kinder in die allgemeinen Staatsschulen zu schicken. Unter solchen die Aufhebung der „Absonderung“ gewährleistenden Vorbedingungen sollte man den Juden das Niederlassungsrecht und die Gewerbefreiheit in Stadt und Land zuerkennen, jedoch mit den folgenden Beschränkungen: um die Juden davon abzuhalten, sich ausschließlich im Handel zu betätigen, sei die Zahl der jüdischen Händler in den Städten auf eine bestimmte Norm (zehn bis fünfundzwanzig Juden auf je hundert christliche Kaufleute) festzusetzen und ihnen der Erwerb von Grund und Boden auf dem Lande nur mit der Auflage zu gestatten, daß wenigstens ein Teil dieses Bodens unmittelbar von jüdischen Landwirten bebaut würde. Hingegen sei den Juden in den Dörfern der Betrieb von Müh-

len und von Wirtshäusern zu untersagen. Juden mit entsprechender Vorbildung seien zu den Ämtern von Lehrern und Professoren zuzulassen, nicht aber zum Staatsdienst, zu dem der Zutritt der „gegenwärtigen Generation“ versagt bleiben müsse. Nichtsdestoweniger sollten die Juden unverzüglich zur Leistung der Wehrpflicht herangezogen und sogar „im strengsten Sinn“ dem Kriegsreglement untergeordnet werden. Fremdländischen Juden sei das Niederlassungsrecht in Preußen zu verweigern und nur der vorübergehende Aufenthalt in Handelsangelegenheiten unter Beobachtung besonderer Paßvorschriften zu gestatten.

Das liberal-repressive Projekt, die Frucht der gemeinschaftlichen Arbeit des Schrötter und Brand, wurde in den verschiedenen Ministerien einer eingehenden Prüfung unterzogen. Das ganze Jahr 1809 hindurch gab man sich mit der Abfassung von Gutachten über diese neue „Konstitution für die Juden“ ab, wie sie in der amtlichen Sprache hieß. Von zwei Seiten her wurde Widerspruch laut. Die Judenhasser suchten zu beweisen, daß die liberale Ansicht, wonach die Mängel der Juden auf ihre Rechtlosigkeit zurückgingen, unhaltbar sei; solange sie ihren religiösen Gesetzen und nationalen Traditionen die Treue hielten, sei der Versuch, sie durch Gleichberechtigung zu bessern, völlig aussichtslos; darum sei der Jude vor die Wahl zu stellen: entweder sich für die Aufrechterhaltung der überlieferten Lebensformen zu entscheiden und als „Feind des Menschengeschlechts“ alle Beschränkungen in Wohnrecht, Beruf, ja sogar in der natürlichen Vermehrung mit in Kauf zu nehmen, oder aber auf die ihn absondernden „Ritualgesetze“ Verzicht zu leisten und aller Bürgerrechte teilhaftig zu werden sowie der Freiheit, sich in allen Erwerbszweigen zu betätigen, mit der alleinigen Ausnahme des Handels, der den Juden gänzlich zu untersagen sei. Einen entgegengesetzten Standpunkt vertrat in seinem Gutachten *Wilhelm von Humboldt*, der berühmte Vorkämpfer des europäischen Liberalismus, der damals das Amt eines Direktors im Preußischen Kultusministerium bekleidete. Seine Ansicht ging dahin, daß die innere Reform im Judentum nicht eine Vorbedingung der bürgerlichen Reform sein dürfe, sondern nur deren Folge sein könne. So forderte er denn für die Juden vorbehaltlose Gleichberechtigung, die allein die von ihnen der Umwelt geleistete passive Resistenz brechen könne. Die oft geäußerten Bedenken gegen den jähen Sprung von der Rechtlosigkeit zum Vollbürgerrecht tat er mit

der folgenden Bemerkung ab: „Wer vom Knecht zum Herrn wird, der macht einen Sprung, denn Herren und Knechte sind ungewöhnliche Erscheinungen. Aber wem man bloß die Hände losbindet, die erst gefesselt waren, der kommt nur dahin, wo alle Menschen von selbst sind“. Viele Einwände wurden in den Gutachten der verschiedenen Ministerien gegen die Einzelheiten des von Schrötter vorgelegten Entwurfes erhoben. Unangebracht schien namentlich die sonderbare Bestimmung über das obligatorische Bartscheren. Auf entschiedenen Widerspruch stieß aber andererseits auch die in Aussicht genommene Zulassung der Juden zum Ackerbau. Gegen ihre Zulassung zu Lehrämtern sprach sich sogar Humboldt aus: der Lehrerberuf setze, so meinte er, nicht nur einen bestimmten Grad der intellektuellen, sondern auch der moralischen Entwicklung voraus, nämlich ein ausgeprägtes Gefühl der Verantwortlichkeit gegenüber dem Staate, das dem Juden der gegenwärtigen Generation noch durchaus abgehe. Ebenso entschieden sprach sich Humboldt gegen die geplante Gemeindeorganisation und die Ernennung eines Oberrabbiners aus, weil dies ja nur zur Festigung der inneren Verfassung und der Einheit der Juden führen würde, während die Regierung vor allem darauf bedacht sein müsse, diese Einheit zu zertrümmern und ihre Bruchteile mit der umfassenden deutschen Nation zu verschmelzen. „Man mache — so schließt das Gutachten Humboldts — die Bande zwischen den einzelnen jüdischen Kirchen recht locker, . . . befördere durch natürliche und billige Toleranz vielmehr Schismen, und die jüdische Hierarchie wird von selbst zerfallen. Die Individuen werden gewahr werden, daß sie nur ein Zeremonialgesetz und eigentlich keine Religion hatten, und werden, getrieben von dem angeborenen menschlichen Bedürfnis nach einem höheren Glauben, sich von selbst zu der christlichen wenden. Ihr Übertritt, der jetzt, wo sie ihre unterdrückten Mitbrüder verlassen und die bis dahin mitgetragene Last auf sie abwerfen, um unter den vollberechtigten Christen mit dem Namen ‚getaufter Jude‘ belegt zu werden, nur unter besonderen Umständen zu entschuldigen ist, wird alsdann wünschenswert, erfreulich und wohlthätig sein“.

Im Jahre 1810 ergriff der Staatskanzler Hardenberg, dem das geflügelte Wort zugeschrieben wird: „Ich stimme für kein Gesetz der Juden, das nicht die vier Wörter enthält: gleiche Pflichten, gleiche Rechte“, das Steuer der Regierung. Fortan gab in Preußen die liberale Richtung den Ausschlag. Auf eine Anregung der „Deputierten“ der

jüdischen Gemeinden, insbesondere auf die seines persönlichen Freundes David Friedländer, faßte Hardenberg den Beschluß, an Stelle des Schrötterschen ein neues Emanzipationsprojekt ausarbeiten zu lassen, und betraute mit dieser Aufgabe seinen Untergebenen Raumer. Der von diesem entworfene Reformplan war denn auch in liberalem Geiste gehalten, doch stieß er auf die entschiedene Gegnerschaft des konservativen Justizministers Kirchens, der sowohl gegen die Reform im ganzen als auch gegen ihre Einzelheiten allerlei Bedenken laut werden ließ. Zwar gab dieser Hüter des Rechts anstandslos zu, daß die für die Juden geltenden Gesetze allzu hart seien und einer Milderung bedürften, meinte aber zugleich, daß die das deutsche Volk vor der gefährlichen Eigenart der jüdischen Nation schützenden Rechtsbeschränkungen nicht von heute auf morgen, sondern nur nach und nach, mit der fortschreitenden Vervollkommnung der Juden und der Besserung ihres Charakters aufgehoben werden könnten. Auch die Mischehen schienen dem Minister nichts weniger als verheißungsvoll zu sein, da die jüdische Partei in einem solchen Bunde religiös indifferent und also moralisch minderwertig sein müßte. Am schärfsten trat Kirchens dem Vorhaben entgegen, die Juden zu den Staatsämtern zuzulassen, indem er sogar den Antrag stellte, in das Gesetz eine unzweideutige Erklärung aufzunehmen, daß eine solche Vergünstigung auch für die Zukunft nicht in Aussicht genommen sei, da ja sonst, wie er ausführte, schon nach einigen Jahren alle Ministerien samt und sonders von einem ganzen Heer akademisch gebildeter jüdischer Amtsanwärter belagert sein würden.

Zu Beginn des Jahres 1811 trat nun das Hardenberg-Raumersche Reformprojekt die Wanderung durch die Kanzleiämter der Ministerien an. Die Ministerialbeamten versäumten nicht, dem Entwurf allerlei Zusätze und Abänderungsanträge anzufügen. So wurde beantragt, im amtlichen Schriftwechsel statt des „verächtlich“ klingenden Wortes „Juden“ die Bezeichnung „Israeliten“ oder „mosaische Glaubensgenossen“ zu gebrauchen, ferner jüdische Sonderschulen grundsätzlich zu untersagen, und zwar mit der Begründung, daß allein die Ausbildung der jüdischen Kinder in den allgemeinen deutschen Lehranstalten zu ihrer „völligen Amalgamierung mit den übrigen Staatsbürgern“ führen könne, sowie die Handelstätigkeit der Juden nach Möglichkeit einzuschränken und sie zur Beschäftigung mit Handwerk und Landwirtschaft anzuhalten. Das Reformprojekt wurde auch

David Friedländer zur Begutachtung übermittelt, der jedoch nur wenig an ihm auszusetzen hatte, da der liberale Hardenbergsche Plan im großen und ganzen mit den damaligen Bestrebungen der fortschrittlich gesinnten Juden übereinstimmte. — Die durch den endlosen Meinungs Austausch zwischen den einzelnen Kanzleiämtern verursachte Verzögerung der Reform veranlaßte die jüdischen Wortführer, die Regierung um Beschleunigung des in Angriff genommenen Werkes zu bitten. Hierbei wies Friedländer unter anderem darauf hin, daß durch die fortdauernde Rechtlosigkeit die Zahl der jüdischen Abtrünnigen, die die Taufe nicht etwa aus Überzeugung, sondern allein um der irdischen Güter willen nähmen, in erschreckendem Maße anwachse (unten, § 33). Daneben wirkte auf Hardenberg der als Finanzmann und Wohltäter bekannte Israel Jacobson ein, der damals die Führung der emanzipierten Judenheit im Königreich Westfalen innehatte (unten, § 31). Mit Hardenberg, dem er finanzielle Dienste erwiesen hatte, seit langem persönlich bekannt, schilderte ihm Jacobson in Briefen wie auch mündlich in leuchtendsten Farben die Preußen im Falle der Vollziehung der Emanzipation nach westfälischem Muster winkende Prosperität. Zugleich gingen dem Kanzler Petitionen der Berliner, Breslauer und anderer Gemeinden zu, die auf schleunigste Durchführung der von allen Juden mit größter Spannung erwarteten Reform drängten. Dies alles bewog Hardenberg, gegen Ende des Jahres 1811 die Anweisung zu erteilen, die Sache in rascherem Tempo zu betreiben.

Die endgültige Fassung des Projektes löste indessen erneut Reibungen zwischen dem liberalen Hardenberg und dem konservativen Kircheisen aus, der es durchzusetzen wußte, daß die Entscheidung über die von ihm erhobenen Einwände dem König vorbehalten blieb. Friedrich Wilhelm III. nahm denn auch an der Vorlage manche Änderungen vor (6. März 1812). So gab er Anweisung, die Vorschrift zu streichen, wonach der Name „Jude“ durch eine ehrenvollere Bezeichnung, wie etwa „Mosaist“, ersetzt werden sollte. In den Abschnitt über die Heranziehung der Juden zum Militärdienst ließ der König die Klausel aufnehmen, daß die Art und Weise, in der sie der Wehrpflicht zu genügen haben würden, durch besondere, im Wege der Militärverwaltung zu erlassende Vorschriften festgelegt werden würde. In der Frage der Zulassung der Juden zum Staatsdienst schloß sich der König vorbehaltlos der von Kircheisen verfochtenen Ansicht an

und fügte die Bestimmung ein, daß die Entscheidung dieser Frage bis auf weiteres vertagt bleibe.

Am 11. März 1812 setzte endlich der König seine Unterschrift unter die Einbürgerungsurkunde, die den Titel: „Edikt betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in dem Preussischen Staate“ führte. Der erste Artikel des Edikts erklärte die Juden Preußens, die bis dahin das Wohnrecht auf Grund besonderer Privilegien und Konzessionen genossen hatten, zu „Einländern und preussischen Staatsbürgern“. Alle Beschränkungen hinsichtlich der Freizügigkeit und der Berufswahl wurden aufgehoben, ebenso die Sonderbesteuerung und die sonstigen Ausnahmegesetze. Den Juden wurde ausdrücklich das Recht zuerkannt, Munizipal- und akademische Ämter zu bekleiden, wohingegen der König seine Stellungnahme zu der Frage ihrer Zulassung zum Staatsdienst erst „in Folge der Zeit gesetzlich zu bestimmen“ verhiess. In bezug auf die Pflichten, so auch auf die Erfüllung der Militärdienstpflicht, wurden die Juden den übrigen Staatsbürgern gleichgestellt. Im geschäftlichen Schriftwechsel sollten sie sich der deutschen oder irgendeiner anderen „lebenden Sprache“ bedienen, unter keinen Umständen aber des Hebräischen oder des Jüdisch-Deutschen. Binnen sechs Monaten nach Erlass des Edikts mußte jeder Jude einen Familiennamen annehmen und sich unter diesem bei der zuständigen Polizeibehörde eintragen lassen. Ausländischen Juden blieb das Niederlassungsrecht in Preußen nach wie vor versagt und sie durften sich dort nur vorübergehend zu Geschäftszwecken aufhalten. Die Regelung des jüdischen „Kirchlichen Zustandes“ und des Schulwesens blieb nach dem Schlußartikel des Dekrets einer mit maßgebenden Vertretern der Judenheit abzuhaltenden Sonderkonferenz vorbehalten.

Zwanzig Jahre nach der Proklamierung der Emanzipation in Frankreich entschloß sich somit Preußen, den in seinem Bereiche lebenden Juden, wenn auch mit manchen Vorbehalten, die Gleichberechtigung zuzugestehen. Der Stempel der schmachvollen Entrechtung ward weggewischt. Groß war die Freude der Erlösten, namentlich in den höheren Kreisen der jüdischen Gesellschaft, in denen man das Brandmal der bürgerlichen Ausgestoßenheit besonders schmerzlich empfunden hatte. In diesen Kreisen paarte sich indessen das Gefühl der Erkenntlichkeit für die verliehene Freiheit mit dem allem Freiheitssinn Hohn sprechenden Drang, möglichst bald jene

Eigentümlichkeiten der jüdischen Lebensführung loszuwerden, die als Ausdrucksformen nationaler Absonderung aufgefaßt werden konnten. Seit langem schon hatte hier die Gesinnung des Pariser Synhedrions Schule gemacht, doch ging man in Berlin noch viel weiter: unter den Berliner Juden begann nämlich der Plan religiöser Reformen an Boden zu gewinnen, der weniger berechtigtem Freidenkertum als dem Begehren entsprang, das Judentum der ihm fremden Umgebung anzupassen. So nahm denn der im Kampfe um die Emanzipation ergraute David Friedländer, vom nun errungenen Siege berauscht, keinen Anstand, der Regierung bei der Umgestaltung des jüdischen religiösen Lebens seine Dienste anzubieten. Bald nach der Veröffentlichung des Edikts vom Jahre 1812 gab er anonym eine Schrift mit dem Titel heraus: „Über die durch die neue Organisation der Judentumschaften in den Preussischen Staaten notwendig gewordene Umbildung 1. ihres Gottesdienstes in den Synagogen, 2. ihrer Unterrichtsanstalten und deren Lehrgegenstände und 3. ihres Erziehungswesens überhaupt. Ein Wort zu seiner Zeit“. Der Verfasser ging von dem Gedanken aus, daß ohne Reformierung des synagogalen Lebens und des Unterrichtswesens die heranwachsende Generation nicht in der Lage sein würde, die verliehenen bürgerlichen Rechte voll auszunützen: „Ohne eine andere kirchliche Einrichtung — meinte er — würden die Israeliten nicht fort dauern, und die Entwicklung ihrer Kräfte könnte mit ihrem besten Willen nicht stattfinden“. Die ihm zeitgemäß erscheinenden Reformen sollten aber im wesentlichen auf folgendes hinauslaufen: Vor allem sei das alt überlieferte Gebetbuch, das eine Menge von den Verlust der alten Heimat des jüdischen Volkes und seiner politischen Freiheit betauernden Hymnen enthalte, einer gründlichen Revision zu unterziehen, da die preussischen Juden, zu Staatsbürgern geworden, nunmehr auch im Besitze der Freiheit seien. Auch hätten sie nur noch ein einziges Vaterland, das preussische, für das allein sie beten dürften, und eine einzige Muttersprache, die deutsche; diese gelte es ohne Aufschub für den Gottesdienst einzuführen, weil sie eher dazu angetan sei, in der Seele religiöse Gefühle wachzurufen als die tote hebräische Sprache. Im gleichen Geiste durchgreifendster Germanisierung sollte zugleich die Schule umgestaltet werden. Mit aller Unzweideutigkeit ward so die These formuliert: die zwangsläufige Folge der Emanzipation ist die Assimilation.

Friedländer versäumte nicht, die Schrift als Reformentwurf sei-

nem Gesinnungsgenossen, dem Staatskanzler Hardenberg, vorzulegen (Oktober 1812), der sie seinerseits an das Kultus-Departement weiterleitete. Überdies sandte der Verfasser ein Exemplar seiner Schrift dem König, dem sie jedoch nur sehr wenig zusagte. Der fromme und allen Neuerungen abholden König schrieb: „Solange Juden Juden bleiben wollen, deren eigentümlicher Glaube auf Anerkennung der Mosesischen oder Alttestamentarischen Gesetze beruht, kann ich Umbildungen, welche sowohl in ihren Gottesdienst als in ihren religiösen Unterricht und in ihre Erziehung eingreifen, nur insofern billigen, als sie mit den dem Wesen und den Grundsätzen der jüdischen Religion gemäßen Haupterfordernissen nicht in Widerspruch stehen. Ist dies auch die Ansicht des Stadtrats Friedländer, . . . so ist von seiner Schrift der gehörige Gebrauch zu machen“. Hierauf beeilte sich Hardenberg, Friedländer in Schutz zu nehmen. Er setzte dem König in zwei Schreiben auseinander, daß das Edikt über die staatsbürgerliche Gleichheit, das die Juden zu einem Bestandteil des deutschen Volkes gemacht habe, auch eine Reform ihrer inneren Verhältnisse unabweisbar erscheinen lasse; fortan keine Feinde der Christenheit mehr, würden sie von dieser nicht mehr verachtet werden, und so müßten sie fürderhin nicht um das Kommen des Messias, sondern um das Wohlergehen ihres Beschützers und Befreiers, des preußischen Königs, flehen; desgleichen erscheine die Einführung der deutschen Sprache in Synagoge und Schule unabweisbar, was, wie der Kanzler betonte, die Grundlagen der mosaischen Religion nicht im geringsten antasten würde. — Die Vorschläge Friedländers hatten aber auch eine literarische Polemik im Gefolge. Der Syndikus der Breslauer Gemeinde, Dohm, setzte sich für die Beibehaltung der heiligen Sprache im Gottesdienst ein und beschuldigte Friedländer, eine religiöse Spaltung herbeiführen zu wollen. Der greise Hebraist Salomon Pappenheimer nahm zugleich mit der nationalen Sprache auch die von nationalem Geiste erfüllten Gebete in Schutz (1813) . . . Der innere Streit ward indessen bald von Waffengerassel übertönt: es begann der von Preußen im Bunde mit anderen Mächten eingeleitete große Befreiungskrieg gegen Napoleon.

Der glühende patriotische Eifer, von dem das ganze Land ergriffen wurde, flammte auch in den Herzen der Juden auf, die eben erst in den Verband der Bürger aufgenommen worden waren. Außer den bei den Rekrutenaushebungen Eingezogenen traten mehrere hun-

§ 31. Die vorübergehende Emanzipation (Westfalen, Frankfurt, Hamburg)

dert Juden ins preußische Heer als Freiwillige ein. So nahmen denn jüdische Soldaten an allen Feldzügen der Jahre 1813—14 teil; viele von ihnen vergossen ihr Blut in der „Völkerschlacht“ bei Leipzig oder später bei Waterloo; viele zeichneten sich durch wahren Heldenmut aus und wurden mit dem ehrenvollen Eisernen Kreuz dekoriert; eine stattliche Zahl jüdischer Streiter kehrten aus dem Kriege als Offiziere zurück. Daneben waren jüdische Frauen an der Front als Krankenschwestern tätig. Recht ansehnlich waren auch die von den Gemeinden für die Zwecke des Freiheitskrieges gespendeten Geldsummen. Hierbei trat freilich nicht selten nur zu deutlich das Bestreben zutage, den Patriotismus zur Schau zu tragen, um den Beweis zu erbringen, daß man der Emanzipation durchaus würdig sei. Und doch vermochten weder kriegerische Heldentaten noch sonstige Äußerungen der patriotischen Gefühle der judenfeindlichen Reaktion Einhalt zu gebieten, die im Zusammenhang mit der nach dem Wiener Kongreß und der Begründung der Heiligen Allianz eingetretenen allgemeinen politischen Reaktion (1815) in Preußen immer weiter um sich griff. Die dem zertrümmerten, gedemütigten Preußen abgetrotzte Emanzipation sollte sich für das triumphierende Preußen als entbehrlich erweisen. Der verspäteten Emanzipation der preußischen Juden war nur ein kurzes Leben beschieden, und schon nach drei Jahren begann sie unter dem eisigen Hauche der Restauration rasch dahinzuschwinden.

§ 31. Die vorübergehende Emanzipation im Bereiche der französischen Herrschaft (Westfalen, Frankfurt, Hamburg)

Die sechsjährige Herrschaft Napoleons in Deutschland (1806—12) brachte für die Juden jener Staaten, die unmittelbar in die Einflußsphäre Frankreichs geraten waren, eine zeitweilige Emanzipation mit sich. Zuallererst wurden die Juden im *Königreich Westfalen* emanzipiert, das Napoleon nach dem Tilsiter Frieden von 1807 aus Teilen von Braunschweig, Hessen, Hannover sowie aus den von Preußen abgetretenen Gebieten zwischen Elbe und Rhein gebildet hatte. An der Spitze dieses Eintagsstaates stand ein Eintagskönig: der Bruder Napoleons Jérôme Bonaparte, der sein Königreich gemäß den Weisungen aus Paris regierte. Nach Verkündung der die Gleichheit aller Bürger gewährleistenden Verfassung des neu gegründeten Königreichs erging ein besonderes königliches Dekret über die Abschaffung aller

speziell die Juden betreffenden Beschränkungen (Januar 1808). Der Erlaß begann mit der folgenden feierlichen Erklärung: „Alle unsere dem Gesetze Moses' Folge leistenden Untertanen werden sich künftighin in unserem Reiche der gleichen Rechte, Wohltaten und Freiheiten erfreuen, die unsere übrigen Untertanen genießen“. Des weiteren verhiess das Dekret die gleiche Stellung auch den aus dem Auslande zuwandernden Juden. Es war dies der erste auf deutschem Boden vollzogene Akt vorbehaltloser Emanzipation.

Der Übergang von der Knechtschaft zur Freiheit rief in der jüdischen Bevölkerung Westfalens eine außergewöhnliche Begeisterung hervor. Als König Jérôme in seine Residenzstadt Kassel Einzug hielt, wurde er von den Juden mit lautem Jubel begrüßt. Bei der aus diesem Anlaß veranstalteten Festbeleuchtung stellte einer der jüdischen Einwohner im Fenster seines Hauses Handschellen aus, über denen die weithin sichtbare Inschrift angebracht war: „Nun sind unsere Ketten gesprengt“. Bald erschien beim König auch eine Abordnung, um ihm im Namen der jüdischen Bevölkerung Huldigungen darzubringen. Der Führer der Deputation war der über politischen Einfluß verfügende Freund und Gesinnungsgenosse Friedländers, *Israel Jacobson* aus Braunschweig.

Finanzagent am Hofe des Herzogs von Braunschweig Karl Ferdinand, trat Jacobson, nachdem das braunschweigische Land dem Königreich Westfalen einverleibt worden war, in die Dienste des Königs Jérôme. Seit langem schon hegte Jacobson besondere Sympathie für die in Frankreich herrschende Ordnung und sehnte eine Emanzipation der deutschen Juden nach französischem Vorbild sowie eine entsprechende Reformierung ihrer inneren Lebensverhältnisse herbei. Die Kunde von dem Beschluß Napoleons, in Paris eine jüdische Notabelnversammlung einzuberufen, versetzte ihn in helle Begeisterung; er wandte sich an den Kaiser mit einem Schreiben (1806), in dem er ihn dazu aufrief, die gesamte Judenheit zum Gegenstande seiner reformatorischen Tätigkeit zu machen und zu diesem Zwecke in Paris einen ständigen Obersten Rat von Repräsentanten des Judentums ins Leben zu rufen. Der Brief wurde in den Zeitungen publiziert und mochte mit einem Antriebe zur Einberufung des Pariser Synhedrions gegeben haben. Die von diesem gefaßten Beschlüsse gaben dem Tatendränge Jacobsons einen noch kräftigeren Anstoß, umsomehr als er schon seit Jahren auf die Durchbrechung der jüdischen Abge-

geschlossenheit hinarbeitete. Bereits 1801 hatte er im Städtchen Seesen aus eigenen Mitteln ein Internat begründet, in dem jüdische und christliche Kinder zusammen erzogen wurden; die mustergültige Lehranstalt wurde weit und breit bekannt und brachte ihrem Stifter den Ruhm eines freigebigen Menschenfreundes ein. Die äußerliche, künstlich herbeigeführte Annäherung der Juden an die Christen, der jüdischen Lebensformen an die christlichen — dieser Lieblingsgedanke Jacobsons war die Quelle sowohl seiner guten Taten wie seiner traurigsten Verirrungen.

Als nun am 9. Februar 1808 zweiundzwanzig Vertreter der jüdischen Gemeinden des Königreichs Westfalen in Kassel vom König Jérôme in einer Audienz empfangen wurden, hielt der an der Spitze der Deputation stehende Jacobson eine Ansprache, in der er den kleinen Bruder des „großen“ Napoleon als einen neuen Cyrus feierte, der Israel „vom Joche barbarischer Gesetzgebung“ befreit hätte; die Juden würden sich — so beteuerte er — der Gleichberechtigung würdig zeigen: „sie werden Ihrem Heere Soldaten, Ihren Städten Kaufleute, Ihren Feldern Ackersleute stellen“. Die Antwort des Königs war überaus herzlich gehalten: „Sagt euren Brüdern — so ließ er sich vernehmen —, daß sie von den ihnen verliehenen Rechten ergiebigsten Gebrauch machen sollen. Sie können gleich meinen übrigen Kindern meiner Protektion sicher sein“¹⁾.

Die Emanzipation war somit gesichert, und Jacobson ging mit allem Eifer an die Umgestaltung der jüdischen Gemeinden im neu erstandenen Königreich gemäß dem seinerzeit vom Pariser Synhedrion gutgeheißenen Plan. Ein von Jacobson geleiteter Regierungsausschuß paßte diesen Plan in kürzester Frist den örtlichen Verhältnissen an, so daß König Jérôme schon am 31. März 1808 für die unter seiner

¹⁾ Als Napoleon den in dem amtlichen Blatte Westfalens abgedruckten Bericht über diesen Empfang zu Gesicht bekam, erteilte er seinem jüngeren Bruder in einem Brief den folgenden schroffen Verweis: „Es gibt kaum etwas Lächerlicheres als die von Ihnen den Juden bewilligte Audienz, kaum etwas Schlimmeres als Ihre Nachäffung des ‚Moniteur de France‘. Ich habe mir die Mühe genommen, die Juden zu bessern, doch ist es mir nie eingefallen, neue in meine Staaten zu ziehen. Aber noch mehr als dies, ich habe alles vermieden, was den Anschein einer Wertschätzung dieser verächtlichsten unter den Menschen erwecken könnte (j’ai évité de faire rien de ce qui peut montrer l’estime aux plus méprisables des hommes)“. Solcherart war die Stimmung Napoleons am Vorabend der Unterzeichnung des „schändlichen Dekrets“ von 1808, zu derselben Zeit also, als sich die jüdischen Politiker in maßlosesten Lobpreisungen des „Befreiers Israels“ ergingen.

Herrschaft stehenden jüdischen Gemeinden die Einführung einer neuen Verfassung dekretieren konnte. Es war dies zwei Wochen nach Veröffentlichung des Napoleonischen Dekrets über die Konsistorialverfassung für die Judenheit Frankreichs. In der Einleitung zu dem in Westfalen ergangenen Dekret wurden die von ihm verfügten Neuerungen in der folgenden bemerkenswerten Weise begründet: „Insofern die Juden gleich unseren übrigen Untertanen die Freiheit der Ausübung ihres Kultes genießen, muß dieser, ebenso wie alle anderen Kulte, unserer (königlichen) Kontrolle unterstellt sein, damit er nicht in Widerspruch mit der Gesetzgebung und mit jener öffentlichen Moral gerate, die allen ohne Unterschied als Richtschnur dienen und sie zu einer einheitlichen politischen Gemeinschaft vereinigen soll. Die Juden dürfen nicht länger eine Sonderkörperschaft (*un corps à part*) bilden, sondern müssen, dem Beispiel unserer übrigen, den verschiedensten Konfessionen angehörenden Untertanen folgend, in der Nation aufgehen (*se fondre dans la nation*), deren Glieder sie sind“¹⁾. In Ausführung dieses Grundgedankens schrieb das Dekret vor, in Kassel, der königlichen Residenz, ein jüdisches Konsistorium zu begründen, dem außer dem Vorsitzenden drei Rabbiner und zwei gelehrte Laien angehören sollten. Die Mittel für den Unterhalt der neu geschaffenen Institution sollte indessen nicht der Staat, sondern der Verband der Gemeinden aufbringen. Wie in Frankreich hatte das Konsistorium für sämtliche religiöse Angelegenheiten der Gemeinden, darunter auch für den „Religionsunterricht“ Sorge zu tragen; insbesondere wurde es verpflichtet, den Rabbinern und Lehrern einzuschärfen, daß sie „Gehorsam den Gesetzen, namentlich denjenigen gegenüber, die sich auf die Vaterlandsverteidigung beziehen, zu predigen hätten, sowie darüber zu belehren, daß der Militärdienst eine heilige Pflicht sei, deren Erfüllung von der Beobachtung aller mit diesem Dienste unvereinbaren religiösen Gebräuche entbinde“.

Gegen Ende des Jahres 1808 trat das Konsistorium zu Kassel zusammen. Zu seinem Präsidenten wurde von der Regierung Israel Jacobson ernannt, dem die gesetzlich vorgeschriebenen Beisitzer, drei Rabbiner und zwei Laien, auf Grund einer von ihm selbst getroffenen Wahl zur Seite gestellt wurden (eines dieser weltlichen Mitglieder war

¹⁾ Es tritt hier mit besonderer Klarheit die französische Auffassung des Begriffes „Nation“ als eines allumfassenden politischen, d. i. staatlich organisierten Gebildes zutage.

§ 31. Die vorübergehende Emanzipation (Westfalen, Frankfurt, Hamburg)

David Fränkel, ein Lehrer aus Dessau, der die fortschrittliche jüdische Zeitschrift „Sulamith“ in deutscher Sprache herausgab). Zum Präsidenten geworden, schaltete und waltete Jacobson in der neuen Institution als unumschränkter Herr. Er ließ ein Konsistorialsiegel anfertigen mit der Inschrift: „Königlich Westfälisches Konsistorium Mosaischer Religion“ und schuf für sich selbst eine prunkvolle Präsidententracht, einen schwarzen Talar, der auf der Brust mit einer goldgestickten Darstellung der Gesetzestafeln geschmückt war. Das Kasseler Konsistorium wurde unter der Leitung Jacobsons zu einem jüdischen Kultusministerium, das das innere Leben der im Königreich wohnhaften Juden¹⁾ vom grünen Tisch aus einer Regelung unterzog. Für seinen Präsidenten war aber das Konsistorium ein Tempel, in dem er sich als Hohepriester gebärdete. Wie aus einer von ihm der Regierung überreichten Denkschrift zu ersehen ist, vertrat Jacobson nämlich den Standpunkt, daß allein eine tiefgreifende innere Reform das jüdische Gemeindeleben sowie die ganze heranwachsende Generation vor endgültiger Zersetzung bewahren könne. In der deutschen Judenheit sah er lediglich zwei einander feindlich gegenüberstehende Extreme: auf der einen Seite eine verstockt konservative, sich an morsch gewordene Religions- und Lebensformen klammernde Masse, auf der anderen ein neues Geschlecht, das unter dem Einfluß zuweilen höchst oberflächlicher europäischer Bildung der Religion der Väter die Treue auf sagte oder sich auf die Seite der außerhalb des Judentums wie des Christentums stehenden zügellosen und die Aufklärungs-idee nur in Mißkredit bringenden hohlen Stützer schlug. In Frankreich — meinte Jacobson — sei dagegen die Wiedergeburt der Juden endlich auf dem richtigen Wege: während die Revolution, die den Juden die Emanzipation beschert und alle Konfessionen gleichgestellt habe, bald darauf unter dem Konvent die Religion selbst abschaffte, habe Kaiser Napoleon, der Urheber des Pariser Synhedrions, nun dem jüdischen Kultus feste Organisationsformen verliehen; dieses französische System der Umgestaltung der jüdischen Gemeinschaft sei eben dasjenige, das auch im Königreich Westfalen mit bestem Erfolg zur Anwendung gebracht werden könne.

1) Im Jahre 1808 zählte das Königreich Westfalen nahezu 15 000 Juden, doch war diese Zahl infolge des unaufhörlichen Zustroms der durch die Emanzipation angelockten jüdischen Auswanderer aus anderen deutschen Ländern in stetem Wachstum begriffen.

So konnte es denn nicht ausbleiben, daß das Kasseler Konsistorium ein Rundschreiben nach dem anderen erließ: über Rechte und Pflichten der Rabbiner und „Syndici“, über Synagoge, Schule, Lehrerschaft. Das Konsistorium ging dabei in echt napoleonischer Weise zu Werke, indem es religiöse Gebräuche kurzerhand durch Dekrete abänderte. Sein Eifer galt insbesondere den in den Zivilstand eingreifenden Handlungen: jede Eheschließung und Ehescheidung, der nicht die von den zuständigen Zivilbehörden zu vollziehenden Formalitäten vorangingen, wurde für ungültig erklärt, die Trauung unter freiem Himmel untersagt und mancher herkömmliche Hochzeitsbrauch abgeschafft. Daneben führte das Konsistorium nach protestantischem Vorbild für Knaben nach Vollendung des dreizehnten, für Mädchen nach der des zwölften Jahres die obligatorische Konfirmation ein, der eine in der Synagoge abzulegende öffentliche Prüfung im „Katechismus“ vorangehen mußte und die von Ansprachen und Belehrungen der Rabbiner begleitet zu werden pflegte. Schon diese Neuerung allein empfanden die Rechtgläubigen als einen Anschlag auf ihr Gewissen; noch mehr regten sie sich aber über die Verfügungen des Konsistoriums bezüglich der Synagogen auf. In dem Bestreben, die Gleichförmigkeit der gottesdienstlichen Ordnung zu sichern, untersagte es nämlich das Konsistorium, die gemeinschaftliche Andacht in privaten Bethäusern zu verrichten und machte es der gesamten Einwohnerschaft jeder Stadt zur Pflicht, in einer einzigen, amtlich anerkannten Synagoge zu beten, in der der Gottesdienst nach einer vom Konsistorium vorgeschriebenen Ordnung, unter Weglassung mancher Gebete und Zeremonien, abgehalten werden sollte. Als eine Reihe von Gemeinden, über diese Verordnung aufgebracht, bei der Regierung gegen die Einengung der Gewissensfreiheit Einspruch erhoben, erwirkte Jacobson ein königliches Dekret (5. Juli 1811), das das vom Konsistorium erlassene Verbot, den Gottesdienst außerhalb der reformierten Synagogen abzuhalten, ausdrücklich bestätigte. In einer nicht minder bürokratischen Weise wurde auch die Reform des Schulwesens durchgeführt. Nach Vorschrift des Konsistoriums mußte in jeder Stadt je eine Schule eröffnet werden, in der ein jüdischer Lehrer in Religion und in der biblischen Sprache zu unterweisen hatte, während die allgemein bildenden Fächer (der „deutsche Unterricht“) einem Christen anvertraut werden sollten. Zugleich wurde der Privatunterricht in den altüberkommenen „Chadarim“ verboten. Im

Jahre 1810 wurde in Kassel die erste Elementarschule des vorgeschriebenen Typus sowie ein Lehrerseminar begründet. Alle diese Neuerungen verursachten große Ausgaben, deren Deckung eine Erhöhung der Gemeindesteuern erforderlich machte. Dies verschärfte noch mehr die Unzufriedenheit mit der aufgezwungenen Ordnung, gegen deren Auswirkungen die einzelnen Gemeinden immer wieder Klagen laut werden ließen.

Indessen ging das ephemere Königreich Westfalen bereits seinem Ende entgegen: mit dem Sturz Napoleons war auch sein Los besiegelt (1813), und mit ihm zusammen kam die neu geschaffene Organisation der Judenheit zu Fall. Die Ära der vorbehaltlosen Emanzipation war nur kurz gewesen: der auf deutschem Boden erstandenen westfälischen Oase der Gleichberechtigung war eine kaum sechsjährige Lebensdauer beschieden. Immerhin empfanden etwa zwanzigtausend von der Knechtschaft befreite Juden, die sich über Nacht aus nur „Geduldeten“ in Vollbürger verwandelt hatten, diese kurze Zeitspanne als Atempause, und der Schimmer der Freiheit übte auf die jüdischen Einwohner der übrigen, noch von der Rechtlosigkeit überschatteten deutschen Länder eine unwiderstehliche Anziehungskraft aus. Am wenigsten anziehend mochte freilich hierbei die von Jacobson eingeleitete innere Reform gewirkt haben, die auch abgesehen von der bald hereingebrochenen politischen Krise unausbleiblich hätte scheitern müssen. Wohl hatte sich Jacobson zum Teil von der guten Absicht leiten lassen, durch Reformen das geistige Antlitz des Judentums zu veredeln und es so für das neue Geschlecht der „Gebildeten“, denen die antiquierten Formen des Gemeinde- und synagogalen Lebens zuwider geworden waren, annehmbarer zu machen. Zugleich war jedoch für ihn ein anderer, der fremden Umwelt Rechnung tragender Gesichtspunkt maßgebend gewesen, das Bestreben nämlich, zwecks Anbahnung einer Annäherung zwischen Juden und Christen die Synagoge, die Schule und die ganze Gemeindeverfassung nach deutschem Muster umzuformen. An den tieferen Gründen des Abfalls der Gebildeten achtlos vorübergehend, setzte Jacobson all seine Hoffnungen auf eine Reform des Zeremoniells, die er überdies auch noch durch eine starke bürokratische Hand durchgeführt wissen wollte. So ließ er denn das Konsistorium Reformen fabrizieren, die er, ohne sich an die Proteste der Unzufriedenen zu kehren, den Gemeinden kurzerhand aufnötigte. Wie den meisten der in jenem Revolutionszeitalter großgewordenen

Volksführern ging auch Jacobson jedes Verständnis für eine wurzelhafte, sich der geschichtlichen Vergangenheit anpassende und in den Bahnen der Evolution verlaufende Reform ab. Gleich Friedländer und den anderen führenden Vertretern des neuen Judentums verleugnete auch er die Idee der jüdischen Nationalität, so daß das ganze von ihm in Angriff genommene Werk letzten Endes auf einen seichten Ausgleich zwischen dem Unglauben und dem nach neuester Mode „gesäuberten“ Glauben hinauslief.

Eine noch kürzere Lebensdauer als in Westfalen war der Emanzipation der Juden in der alten Zwingburg, in *Frankfurt am Main* beschieden. Als im September 1806 die bis dahin reichsunmittelbare Stadt mit ihrem düsteren Ghetto in den Machtbereich des Napoleonischen Rheinbundes geriet (oben, § 29), schien es den Juden, daß die Stunde ihrer Befreiung nun geschlagen habe. Der konservativen Frankfurter Gemeinde lag zwar das Berliner Freidenkertum noch durchaus fern, doch begann sich auch in ihr neues Leben zu regen: der Geist der Zeit drang durch die von der Berliner Aufklärung gelegten Breschen in das Ghetto und rief eine herzbeklemmende Sehnsucht nach Erneuerung wach. Eine Gruppe von aufgeklärten Frankfurtern begründete zur Erziehung der jüdischen Kinder im neuzeitlichen Geiste eine „Philantropin“ genannte freie Schule (1804), die bald zum Hort der Reform werden sollte. Die im Juli 1806 eingetroffene Nachricht von der zu Paris tagenden Notabelnversammlung flößte den Frankfurter Aufklärern neuen Mut ein und mußte ihre Hoffnungen um so mehr beflügeln, als eben in diesen Tagen Napoleon das Schicksal des gesamten Deutschlands in seine Hand nahm. Die fortschrittlich gesinnten Juden schlossen sich in Frankfurt zu einer „Gesellschaft zur Förderung des Glückes der Israeliten“ zusammen, mit dem Ziele, die französischen Reformen auf deutschen Boden zu verpflanzen. Im November 1806 ging den in Paris versammelten jüdischen Deputierten eine mit zweihundertfünfzig Unterschriften versehene Begrüßungsadresse aus Frankfurt zu. In dem Schreiben wurde die Großmut der französischen Nation gepriesen, die „die Ketten eines Volkes gesprengt, das zu lange Sklave gewesen war“, die Hoherzigkeit des „unsterblichen Napoleon“ verherrlicht, der die erlesensten Vertreter der Judenheit zur „Reinigung“ der jüdischen Religion bewogen hatte, sowie die „Weisheit“ der von der Pariser Versammlung auf die Fragen des Kaisers erteilten Antworten gerühmt. Daneben

wurde dem Wunsche Ausdruck gegeben, daß „das schöne Beispiel, welches Frankreich gegeben, nicht in seinen Grenzen eingeschlossen bleiben möchte“. Die Frankfurter Adresse gelangte in der Versammlung der jüdischen Deputierten zu der Zeit zur Verlesung, als sie voll Hoffnung dem Zusammentritt des „Großen Synhedrions“ entgegenseh, und so war das von ihrem Präsidenten Furtado an die deutschen Anhänger des Napoleon-Kultes gerichtete Schreiben in einem dem entsprechenden Geiste gehalten. Zwei Monate später hatten die Vertreter der Frankfurter Gemeinde, der Rabbiner Salomon Trier und Isaak Hildesheimer, bereits das Glück, an den Sitzungen des inzwischen zusammengetretenen Pariser Synhedrions unmittelbar teilzunehmen. In einer seiner letzten Sitzungen gaben die Frankfurter Abgeordneten die Erklärung ab, daß ihre Auftraggeber, „wenn sie, wie die Israeliten in Frankreich und im Königreich Italien, sich des Genusses der bürgerlichen Rechte erfreuen“ dürften, sich den Beschlüssen des Synhedrions bedingungslos anschließen würden. Die Erklärung stellte somit mit aller Unzweideutigkeit den Zusammenhang zwischen der Reform im Inneren und der Emanzipation fest, wodurch, nebenbei gesagt, das von den Frankfurter Abgeordneten bei ihrer Wallfahrt nach Paris verfolgte Ziel in das hellste Licht gerückt ward.

Die in Frankfurt neu errichtete Gewalt hatte es indessen mit der Emanzipation keineswegs eilig. Das Oberhaupt des Rheinbundes, der Fürst-Primas Karl Dalberg, mußte sich trotz seines französisch angehauchten Liberalismus nach den Plänen seines Souveräns, Napoleons I., richten, der um diese Zeit mehr an die „Besserung“ als an die Befreiung der Juden dachte. Andererseits war es auch nicht leicht, den tief wurzelnden Judenhaß der Frankfurter Bürgerschaft zu überwinden, die nunmehr durch den modernisierten Senat vertreten wurde. Die Patrizier- und Bürgerkaste, die Jahrhunderte lang gewohnt war, die Ghettoinsassen zu unterdrücken, leistete jedem Versuch, deren Lage zu verbessern, hartnäckigen Widerstand. Am unabweisbarsten erschien die Aufhebung des Ghettos, doch war Dalberg genötigt, sich auch in dieser Hinsicht auf eine nur teilweise Erleichterung zu beschränken. Gleich nach seiner Ankunft in Frankfurt gab er Weisung, der jüdischen Einwohnerschaft den Zutritt zu den ihr bislang streng verwehrten städtischen Anlagen zu gewähren. Als aber die Juden ihn hierauf darum angingen, die ganze sie bedrückende

mittelalterliche Verfassung, die berüchtigte „Juden-Stättigkeit“ vom Jahre 1616, aufzuheben, ließ er sich in einem Reskript vom 27. September 1806 folgendermaßen vernehmen: „Die Gewährung der Bürgerrechte kann ohne einstimmige, ausdrückliche und förmliche Erklärung der Bürgerschaft nicht geschehen, da die Vorfahren der Frankfurter Bürger die Stadt gegründet haben und die später angekommenen Juden unter ausdrücklichen einschränkenden Bedingungen aufgenommen worden sind“. Nichtsdestoweniger wurde mit Rücksicht auf das neu eingeführte Regime der Beschluß gefaßt, den Juden manche Zugeständnisse zu machen und wenigstens die härtesten Vorschriften der alt überlieferten „Stättigkeit“ zu mildern. Ein von dem Fürst-Primas eingesetzter Sonderausschuß arbeitete nach langwierigen Verhandlungen für die Juden eine neue Verfassung aus, die gegen Ende des Jahres 1807 unter dem Titel: „Neue Stättigkeits- und Schutzordnung der Judenschaft“ veröffentlicht wurde. Das Reglement enthielt im wesentlichen die folgenden Bestimmungen: das jüdische Sonderviertel sollte erhalten bleiben, doch durfte sein Areal über den von der Stadt durch eine Mauer getrennten Flächenraum hinaus weiter ausgedehnt werden; die Zahl der Familien mußte sich nach wie vor innerhalb der auf 500¹⁾ festgesetzten Norm bewegen. Eine Eheerlaubnis durfte nur dann erteilt werden, wenn die vorgeschriebene Norm nicht erreicht war, und auch in diesem Falle lediglich wohlhabenderen Leuten; beibehalten wurden ferner die Beschränkungen der Handelsfreiheit, nur durften sich die Juden fortan unbehindert mit Handwerk und Ackerbau befassen; die Gemeindeselbstverwaltung wurde der strengsten Kontrolle der Stadtbehörden unterstellt; zum Rabbineramt sollten nur solche Anwärter zugelassen werden, die auf einer deutschen Universität Philosophie und orientalische Sprachen studiert und in Anwesenheit eines Regierungskommissars vor dem evangelischen Konsistorium (!) eine besondere Prüfung abgelegt hatten; die jüdischen Schulen mußten nach dem Vorbild der deutschen umgestaltet werden und sich der allgemeinen Schuldirektion unterordnen. Die Kontrolle wurde sogar auf die Ausübung der religiösen

¹⁾ Nach einer aus jener Zeit (1808–1810) stammenden Statistik schwankte die Zahl der Frankfurter Juden zwischen 3200 und 3800 Seelen, was unter Zugrundelegung eines Durchschnitts von je fünf Mitgliedern auf eine Familie rund 600 bis 750 Familien ergeben würde; da jedoch die jüdische Familie in der Regel zahlreicher war, umsomehr, als sie auch die Angestellten umfaßte, so ist die vorgeschriebene Norm von 500 Familien wohl kaum je überschritten worden.

Gebräuche erstreckt: die Beschneidung durfte nur dann vorgenommen werden, wenn sie vorher dem zuständigen Kommissar durch einen „Anmeldezettel“ angezeigt worden war. Gleichsam zum Zeichen der Beibehaltung des alten Systems des „Schutzjudentums“ wurde der Frankfurter Gemeinde darüber hinaus als Ersatz für die ehemals geleisteten „Schutz-“ oder „Konzessionsgelder“ eine jährliche Abgabe von 22 000 Gulden auferlegt. Als der Fürst-Primas seine Unterschrift unter das neue Reglement setzte, konnte er freilich nicht umhin, für die Zukunft eine dem Geiste der Zeit entsprechende Abänderung der erlassenen Verordnung, ja sogar die gänzliche Aufhebung der beibehaltenen Beschränkungen in Aussicht zu stellen.

Die Frankfurter Juden, die auf das französische Protektorat große Hoffnungen gesetzt hatten, waren durch das neue Reglement bitter enttäuscht. Die Fortschrittler legten gegen die ergangene Verordnung entschiedene Verwahrung ein. Die von den Behörden ernannten Gemeindeältesten weigerten sich, ihr Amt anzutreten. Eine Gemeinde-deputation begab sich nach Paris, um dem Fürst-Primas ein in der Form einer Petition gehaltenes und von vielen Hunderten unterzeichnetes Protestschreiben zu überreichen. Auch der Führer der emanzipierten westfälischen Juden, Israel Jacobson, nahm sich der Sache an. Er sandte an Dalberg eine „untertänigste Vorstellung“, in der er darauf hinwies, daß das neu erlassene Gesetz „teils ungereimte, teils unbillige Vorschriften“ enthalte. Wem würde es einfallen — rief er aus — einen protestantischen Pastor an der Sorbonne oder einen katholischen Pfarrer von einem evangelischen Konsistorium prüfen zu lassen? Sei es denn Brauch, auch die Zahl der christlichen Ehen durch Normen zu beschränken? Aus welchem Grunde verweise man die Juden gleich Aussätzigen, an Händen und Füßen gefesselt, an einen fest umgrenzten Ort? „Das Dokument (die neue Stättigkeitsordnung) — so schloß er — kann nur zum dauernden Unglück meiner Glaubensgenossen werden“. Das als Flugschrift veröffentlichte Protestschreiben Jacobsons löste eine lebhafte literarische Polemik aus, an der sich auch der junge Löb Baruch, der später als glänzender Publizist berühmt gewordene *Ludwig Börne*, zu beteiligen gedachte. In einem „Freimütige Bemerkungen über die neue Stättigkeits- und Schutzordnung“ (1808) überschriebenen Aufsatz trat nämlich dieser damals noch gänzlich unbekannte Schriftsteller den Frankfurter Reaktionären mit dem scharfen Sarkasmus entgegen, der in der Folgezeit

eine wahre Umwälzung in der europäischen Publizistik herbeiführen sollte. Der allzu schroffe Ton des Artikels flößte indessen dem Vater des Börne, dem Syndikus der Gemeinde Jakob Baruch, große Besorgnis ein, weshalb das Produkt der revolutionären Feder unveröffentlicht blieb. Die Aufsehen erregende Polemik lenkte bald die Aufmerksamkeit des Fürsten der Dichtkunst und des Dichters der Fürsten, des großen Frankfurters *Goethe*, auf sich. Selbst auf dem Gipfel seiner geistigen Entwicklung vermochte sich indessen Goethe von den Standesvorurteilen des ihm angestammten Bürgermilieus nicht zu befreien, und so war er mit ganzem Herzen auf der Seite der Unterdrücker. Wie aus seinem Briefwechsel zu ersehen ist, schien es ihm durchaus in der Ordnung zu sein, daß die neue Frankfurter Stättigkeit die Juden „als wahre Juden und ehemalige kaiserliche Kammerknechte traktierte“¹⁾. Zugleich ließ sich Goethe die Gelegenheit nicht entgehen, einen Kalauer zu machen, indem er sich, auf den Namen des sich in seiner Flugschrift „Finanzrat“ titulierenden Israel Jacobson anspielend, in folgender Weise ausließ: „Es war mir sehr angenehm zu sehen, daß man dem finanzgeheimrätlichen jakobinischen Israelssohn so tüchtig nach Hause geleuchtet hat“. Der Kampf ums Recht blieb in der Tat zunächst völlig erfolglos.

Eine Änderung trat erst im Jahre 1810 ein, nachdem aus der Stadt Frankfurt und einem Teil der Rheinlande das der Regierung Dalbergs anvertraute Großherzogtum Frankfurt gebildet worden war. Wiewohl die Verfassung des neuen Staates allen Bürgern die Gleich-

¹⁾ Dieser Satz ist dem Briefwechsel mit Bettina Brentano entnommen, den sie später unter dem Titel „Goethes Briefwechsel mit einem Kinde“ herausgab. In einem Brief aus Weimar vom 14. Februar 1808 bat Goethe Bettina, ihm gelegentlich die „jüdischen Broschüren“ zuschicken zu wollen, da er „sehen möchte, wie sich die modernen Israeliten gegen die neue Stättigkeit gebärden“. Die im Jahre 1835 erfolgte Publikation des „Briefwechsels“ ließ im Gedächtnis Börnes die in seine Jugendzeit fallenden Kämpfe wieder lebendig werden, und in der glanzvollen Kritik, der er die Briefe Goethes unterzog, übergab er auch das „philisterhafte“ Verhalten des großen Dichters den Juden gegenüber nicht mit Schweigen: „Da ärgerte er sich, als er erfuhr, die Frankfurter Juden forderten Bürgerrechte, und er geiferte gegen die ‚Humanitätssalzbader‘, die den Juden das Wort sprächen“ (Börnes Ges. Schriften II, 368, Ausgabe Reclam, Leipzig). Es tritt uns hierin eines der Motive jenes großen ethischen Zornes entgegen, den der glühende Freiheitskämpfer gegen den kühlen Olympier empfand, dem er denn auch im Motto zu seiner Kritik die von Goethe selbst dem Prometheus in den Mund gelegten Worte zurief: „Ich dich ehren? Wofür? Hast du die Schmerzen gelindert je des Beladenen?“ usf. In wie vielen dieser „Beladenen“ und „Geängstigten“ mochte das Auge Börnes eine Brudergestalt aus dem heimatlichen Ghetto wiedererkannt haben!

heit vor dem Gesetz gewährleistete, hatte man es mit der Gleichstellung der Juden keineswegs eilig. Es begann ein Feilschen der Bürgerschaft mit den Juden um den Umfang der ihnen einzuräumenden Rechte und die Höhe des von ihnen hierfür zu zahlenden Preises. Der zum Großherzog gewordene Dalberg wollte den Juden die Gleichberechtigung nur dann zugestehen, wenn die Frankfurter Gemeinde die Verpflichtung übernehmen würde, das Zwanzigfache des von ihr bisher alljährlich aufgebracht und nach der Emanzipation in Wegfall kommenden „Schutzgeldes“, d. i. den Betrag von 440 000 Gulden, zu entrichten. Die Juden gingen auf diese Bedingung ein, und das Geschäft kam zustande. Hierauf verkündete der Großherzog Karl in einem am 7. Februar 1811 ergangenen Edikt, daß nach Abführung des vereinbarten „Lösegeldes“ der Gleichberechtigung der Juden nichts mehr im Wege stehe, und nachdem die aufschiebende Bedingung erfüllt worden war, erging erneut ein Erlaß (am 28. Dezember 1811), in dem kundgetan ward, daß der die bürgerliche Gleichheit gewährleistende Artikel der Grundgesetze von nun ab auch für die Juden in Kraft trete, wodurch alle noch bestehenden Rechtsbeschränkungen restlos aufgehoben seien. Das jüdische Sonderviertel ward somit von Rechts wegen abgeschafft, doch blieb es nach wie vor der Wohnort der Mehrzahl der ehemaligen Ghettoinsassen: die einen konnten sich von ihren alten Heimstätten nicht trennen, den anderen fehlten die Mittel, neue zu begründen. Immerhin hörte das Judenviertel auf, ein gegen die Außenwelt abgesperrter Zwinger zu sein, in dem die Einwohner samt und sonders gegen ihren Willen eingeschlossen waren.

Die Frankfurter Juden hätten sich indessen die für eine halbe Million Gulden erkaufte Rechtsgleichheit kaum so viel kosten lassen, wenn sie vorausgeahnt hätten, daß sie nicht länger als zwei Jahre bestehen würde. Im November 1813 zog nämlich in Frankfurt das russisch-preußisch-österreichische Heer ein mit den Monarchen der drei verbündeten Großmächte an der Spitze. Der ehemalige „deutsche“ Kaiser Franz II. und nunmehrige österreichische Monarch Franz I. befand sich wieder in seiner alten Reichs- und Krönungsstadt. Der Freiheitskrieg hatte seinen Höhepunkt erreicht. Als über seinen Ausgang kein Zweifel mehr bestehen konnte, beeilte sich die Frankfurter Bürgerschaft, gleichzeitig mit dem französischen Joche auch die „Last“ der jüdischen Gleichberechtigung abzuschütteln (1814).

Ebenso kurzlebig wie in Frankfurt war die „französische“ Emanzipation auch in der freien Stadt *Hamburg*. Diese größte der in Deutschland bestehenden jüdischen Gemeinden¹⁾ erlebte den Einzug der Franzosen erst gegen Ende des Jahres 1810. Im Gegensatz zu Frankfurt wurde Hamburg der unmittelbaren Gewalt Frankreichs unterstellt und die Stadt als ein Bestandteil des Napoleonischen Kaiserreiches von französischen Präfekten und Kommandanten verwaltet. Demgemäß erstreckte sich auf Hamburg auch die französische Reichsverfassung, was automatisch die bürgerliche Gleichheit der Juden im Gefolge hatte. Die jüdische Frage war jedoch hiermit in der Praxis noch keineswegs gelöst, da die Hamburger Juden allen Grund zu der Befürchtung hatten, daß das damals in den französischen Rheindepartements wirkende suspensive Dekret vom Jahre 1808 auch auf ihre Lage zurückwirken würde. Dies bewog die Führer der Hamburger Gemeinde im Frühjahr 1811, an Napoleon eine Denkschrift zu richten, in der sie auf die Eigenart der altüberkommenen wirtschaftlichen Verhältnisse der in Hamburg lebenden Juden hinwiesen: von allen geschlossenen Handwerken, von den freien Berufen sowie vom Staatsdienst ferngehalten, seien sie genötigt gewesen, sich allein mit dem Groß- und Kleinhandel zu befassen, doch hätten sie nie zu unerlaubten Bereicherungsmitteln, wie etwa zum Wucher gegriffen, was „den Juden einiger Reichsdepartements zum Vorwurf gemacht“ werde; dies könnten sowohl die Hamburger wie die ausländischen christlichen Kaufherren jederzeit bezeugen. So gaben denn die Bittsteller zum Schluß ihrer Überzeugung Ausdruck, daß den Hamburger Juden volle Gleichberechtigung zuerkannt und namentlich in der Berufswahl freie Hand gelassen werden würde, da sie keine Mühe scheuten, ihre Jugend zu einem Geschlecht nützlicher Bürger zu erziehen, die „sich des Wohlwollens des großen Napoleon würdig zeigen könnten“. Formell erreichten die Juden ihr Ziel, doch hinderten sie die ungünstigen Zeitläufte, sich die Früchte der Emanzipation zunutze zu machen. Die durch die Napoleonischen Kriege heraufbeschworene Handelskrise wirkte besonders empfindlich auf das Hamburger Ge-

¹⁾ Während in dem Zeitraum zwischen 1806 und 1810 Berlin rund 400 jüdische Familien, d. s. etwa 2500 Seelen (unten, § 33), und Frankfurt, wie oben angegeben, 500 Familien mit einer Gesamtzahl von 3000 bis 4000 Seelen zählte, wies in Hamburg (laut dem von den dortigen Juden 1811 an Napoleon gerichteten „mémoire“) die Aschkenasimgemeinde eine Stärke von etwa 7000 und die Sephardimgemeinde von 130 Seelen auf.

schäftsleben und somit auch auf seine rührigsten Träger, die Juden, zurück. Die ehemals reiche und blühende Gemeinde verfiel in Armut. Es kam hinzu, daß sie gerade in dieser schweren Zeit ihre innere Reorganisation durchzuführen hatte: sie mußte aus dem alten Gemeindeverband Hamburg-Altona ausscheiden (Altona gehörte nämlich noch immer zum Besitzstande Dänemarks) und sich in das von Paris aus dekretierte Konsistorialsystem einfügen, durch das die Gemeinde fast gänzlich um ihre Autonomie gebracht wurde.

Kaum hatten die Hamburger sich in die neuen Verhältnisse eingelebt, als der deutsche Befreiungskrieg ausbrach. Schon im März 1813 hielten in Hamburg russische Truppen ihren Einzug, und die alte Ordnung wurde wiederhergestellt: ein Bürger-Konvent, an dem sich die Juden nicht beteiligen durften, tat kund, daß die alten Gesetze der „freien Stadt“ nach wie vor in Gültigkeit seien und daß mithin die Gleichberechtigung der Juden hinfällig werde. Der Triumph der Reaktion sollte indessen diesmal nur von kurzer Dauer sein: im Mai wurde Hamburg erneut von französischen Truppen in Besitz genommen, die es noch ein ganzes Jahr lang fest in der Hand behielten. Die neuerliche Okkupation brachte freilich für die Stadtbevölkerung nur wenig Erfreuliches mit sich. Es war dies ein Jahr des Kriegsterrors, auf den die rings von Feinden umgebene französische Armee nicht verzichten zu können glaubte. Als im Winter 1813/14 die Blockade Hamburgs durch das Heer der Verbündeten einsetzte, forderten die französischen Befehlshaber die jüdische Gemeinde auf, alle ihre mit Nahrungsmitteln nicht in ausreichendem Maße versorgten Mitglieder aus der Stadt hinauszubefördern, da alles verfügbare Getreide für die Verproviantierung der blockierten Armee benötigt werde. So war man denn gezwungen, Hunderte von Familien nach Altona und anderen Städten auszuweisen. Die Belagerung dauerte bis über die Passahzeit hinaus, und der in der Stadt zurückgebliebene Rest der Gemeinde geriet in so schwere Bedrängnis, daß die Rabbiner sich veranlaßt sahen, den mit „Mazzoth“ nicht versorgten Familien die Erlaubnis zu erteilen, Erbsen und andere sonst an diesen Feiertagen nicht gebräuchlichen Gemüsearten zu genießen. Im Mai 1814 zogen endlich die Franzosen ab. Die von den Gefahren der Blockade befreite Stadtbevölkerung frohlockte. Auch die Juden begrüßten mit Freuden die Beendigung des Krieges, mußten sich jedoch bald davon überzeugen, daß mit der Einstellung der Feindseligkeiten gegen den äußeren Feind

für die deutschen Patrioten erneut der Krieg gegen den inneren Feind begann, als welcher dem konservativen christlichen Bürger stets der Jude galt. Die Geschichte dieses Kampfes fällt aber bereits in den folgenden Zeitraum, in die „Epoche der Reaktion“.

In der kurzen Zeitspanne der französischen Herrschaft in dem Bereiche der ehemaligen Hansa kamen zuerst kleinere jüdische Kolonien in den den Juden bis dahin gänzlich verwehrtten Hafenplätzen *Lübeck* und *Bremen* zur Entstehung. In der Zeit der Kriegswirren übersiedelten hierher jüdische Auswanderer aus Hamburg und anderen norddeutschen Städten. Nach der Befreiung Deutschlands von der französischen Herrschaft beeilte sich jedoch die christliche Kaufmannschaft der beiden Hafenstädte, auch ihre jüdische Konkurrenz loszuwerden, und brachte es auf diese Weise fertig, die Zahl der Opfer der Eintagsemanzipation noch weiter zu erhöhen.

§ 32. Der Kampf der alten Ordnung mit der neuen (Sachsen, Mecklenburg, Bayern, Baden, Württemberg)

In einer Reihe nord- und süddeutscher Staaten blieb der Kampf der Juden um ihre bürgerliche Gleichberechtigung selbst zur Zeit der französischen Vorherrschaft ohne Erfolg. Sachsen, Mecklenburg, Bayern, Baden, Württemberg — all diese Staaten verfochten mit größerer oder geringerer Hartnäckigkeit ihr Recht auf die jüdische Rechtlosigkeit. Nichtsdestoweniger konnte der Geist der Zeit auch hier manche Bresche in die alte Ordnung legen. Von den aufgezählten Ländern verstand es allein *Sachsen*, sein altes Privileg „*de non tolerandis judaeis*“ voll aufrechtzuerhalten. Die sächsische Regierung trug eifrig Sorge dafür, daß sich die Handvoll „Schutzjuden“ in Leipzig und Dresden nicht vermehre und daß sich andererseits auch keine „Fremdlinge“ in das Land einschlichen. An allen Stadttoren wurde von durchreisenden Juden nach wie vor jener „Vieh Zoll“, der sogenannte Leibzoll erhoben, der fast im ganzen übrigen Deutschland bereits abgeschafft war. Von der Entrichtung dieses schmachvollen Tributs wurden Napoleon zuliebe allein die zureisenden französischen und westfälischen Juden befreit. Endgültig abgeschafft ward diese Abgabe erst zu Beginn des Freiheitskrieges (1813), als das verbündete preußisch-russische Heer das sächsische Land okkupiert und dort eine provisorische Regierung eingesetzt hatte.

In den übrigen der genannten Staaten lag in dieser Epoche die alte Ordnung in einem wechsellvollen Kampfe mit den neuzeitlichen Emanzipationsströmungen. In *Mecklenburg* ließ Herzog Friedrich Franz I. noch kurz vor der französischen Revolution ein Dekret ergehen (1785), demzufolge das Niederlassungsrecht gewährleistende „Schutzbriefe“ den Juden über die festgesetzte Norm hinaus bis auf weiteres, „bis ein Teil der früheren Schutzjuden aussterben und dadurch ihren Glaubensgenossen die Möglichkeit eines Unterhalts eröffnen wird“, nicht bewilligt werden sollten. Die von Napoleon in Deutschland errungenen Siege und die Bildung des Rheinbundes machten allerdings den Herzog zu Konzessionen auch in der jüdischen Frage geneigt, doch stieß er bei dem Versuch, die liberalen Reformen durchzuführen, auf den entschiedenen Widerstand von seiten der jüdenfeindlichen Landesstände. Im Jahre 1811 hatten nämlich die Vertreter der jüdischen Gemeinden von Mecklenburg dem Herzog eine auf Gleichberechtigung drängende Petition überreicht, die er an den Landtag mit dem Bemerken weiterleitete, daß der Bitte zwecks Behebung der seinen jüdischen Untertanen durch ihre Zurücksetzung verursachten Schäden stattzugeben sei. Der aus Vertretern des Adels und der Kaufmannschaft zusammengesetzte Landtag sprach sich nun dahin aus, daß mit Rücksicht auf die Anforderungen der Vernunft, der Menschlichkeit und des Staatswohles eine Verbesserung der Lebensverhältnisse der Juden durchaus erwünscht erscheine, zog aber zugleich in eigennütziger Weise mit Rücksicht auf die Interessen der von ihm vertretenen Stände die Möglichkeit einer allseitigen Emanzipation in Zweifel. „Der freie Jude — so meinten die Landtagsabgeordneten — wird den ihm eigentümlichen Handelsgeist zur Verdrängung aller Handelsschaft der Christen ausbilden“. So machte denn der Landtag die Emanzipation von den folgenden zumeist unerfüllbaren Bedingungen abhängig: die Juden sollten vor allen Dingen auf die „unwesentlichen“ Besonderheiten ihrer Religion verzichten, als welche man die Hochzeitsbräuche, die Speisegesetze, ja selbst die Sabbathheiligung kennzeichnen zu müssen glaubte; ferner sollten sie sich dazu verpflichten, die Erziehung der heranwachsenden Generation der deutschen Schule anzuvertrauen, wobei jede der jüdischen Familien gehalten sein sollte, nur einen Sohn für den Handel, die übrigen aber in Handwerken und Künsten oder für die Landwirtschaft ausbilden zu lassen (Januar 1812). Der auf die polizeiliche Reglementierung

ihres Familien- und geistigen Lebens ausgehende Vorschlag löste unter den mecklenburgischen Juden tiefste Empörung aus. Die Vertreter der Gemeinden riefen den Beistand des Rostocker Theologieprofessors Tychsen an, eines greisen Gelehrten und vorzüglichen Kenners des jüdischen Schrifttums, der sich viele Jahre lang, freilich vergeblich, um die Verbreitung des Christentums unter den Juden bemüht hatte. Tychsen sollte seinen Einfluß aufbieten, um den Herzog zur Ablehnung des vom Landtag heimtückischerweise ausgeheckten Planes zu veranlassen. Der Professor willigte ein, wiewohl er von seiner Missionsweisheit nicht abzubringen war, daß die Juden ohne Verzichtleistung auf Talmud und Schulchan-Aruch sich mit den Christen nie vertragen würden.

Das in der Zwischenzeit, im Jahre 1812, in Preußen ergangene Emanzipationsedikt bewog den Herzog von Mecklenburg, energischer zu Werke zu gehen, und im Februar 1813 setzte er seine Unterschrift unter einen ähnlichen Erlaß, der allerdings hinter dem preußischen Muster, an das er sich anlehnte, nicht unerheblich zurückblieb. Die mit „Schutzbriefen“ ausgestatteten jüdischen Familien sollten fortan als „Einländer“ gelten und, abgesehen von gewissen Beschränkungen, den Christen grundsätzlich gleichgestellt sein. Die Begründung einer neuen Familie wurde jedoch von dem Besitze einer Einbürgerungsurkunde abhängig gemacht, die von der zuständigen Behörde nur solchen Personen ausgestellt werden durfte, die imstande wären, ihre gesicherte materielle Lage nachzuweisen. Die den Juden zugesicherte Gewerbefreiheit erstreckte sich nicht auf den „Hausierhandel“, für den in jedem einzelnen Falle eine besondere Konzession erwirkt werden mußte. In bezug auf den Militärdienst und die Bekleidung von Municipalämtern wurden die Juden den übrigen Bürgern gleichgestellt, wohingegen die Zulassung zum Staatsdienst ihnen erst für die Zukunft in Aussicht gestellt wurde. Die den Juden für die ihnen bewilligten Freiheiten auferlegte Gegenleistung bestand darin, daß sie auf die rabbinische Gerichtsbarkeit verzichten und sich insbesondere in allen familienrechtlichen Sachen nach dem allgemeinen Landesgesetz richten mußten. Daneben wurden ihnen Mischehen mit Christen gestattet, unter der Bedingung jedoch, daß die Trauung nach christlichem Ritus vollzogen und die Nachkommenschaft in der christlichen Religion erzogen werden sollte. Aber auch die so zugestutzte Emanzipation schien den Vertretern der Stände viel zu weitgehend zu

sein, und in den Jahren 1813–1814, zu derselben Zeit, als die jüdische Jugend in den Reihen des für die Freiheit des deutschen Vaterlandes kämpfenden Heeres ihren Heldenmut bezeugte, bestürmten der Adel und das Bürgertum von Mecklenburg den Herzog mit Bittschriften, in denen sie um die Errettung des Landes aus der Gefahr der jüdischen „Gleichberechtigung“ flehten.

Viel komplizierter gestaltete sich der Kampf in den süddeutschen Ländern *Bayern* und *Baden*, wo die jüdische Bevölkerung in der Zeit der Revolution und der Napoleonischen Kriege nicht unerheblich zugenommen hatte¹). Solange die französischen Waffen die Entscheidung in Deutschland noch nicht herbeigeführt hatten, ging der als liberal geltende Kurfürst von Bayern Maximilian Joseph an die Lösung der jüdischen Frage nur zögernd heran. Bei der von ihm verfüigten Gleichstellung der bis dahin in dem katholischen Lande Rechtsbeschränkungen unterworfenen Protestanten (1800), sah er nämlich davon ab, die Verfügung auch auf die Juden zu erstrecken, und sprach lediglich den Wunsch aus, daß „dieser unglücklichen Menschenklasse, nachdem man sie doch aus den Erbstaaten nicht verbannen könne, ohne sich einer Grausamkeit und Ungerechtigkeit schuldig zu machen, eine solche Einrichtung gegeben werden möchte, durch welche sie allmählich zu nützlichen Staatsbürgern erzogen werden würden“. Durch diese „gnädige“ Randbemerkung ermutigt, wandten sich nun die Juden Frankens an den Würzburger Professor der Theologie Oberthür, der den Ehrgeiz hatte, die Rolle des edlen Abbé Grégoire zu spielen, mit der Bitte, sich bei dem Landesherrn für ihre bürgerliche Gleichberechtigung einzusetzen (1803). Dem Professor schien jedoch diese Forderung allzu kühn zu sein, und so überreichte er mit diplomatischer Bedächtigkeit im Namen der Juden eine von ihm selbst redigierte, überaus bescheidene Petition, in der die Judenschaft Frankens um „die Erleichterung ihres schwer drückenden Loses“ nachsuchte sowie um die Gleichstellung mit allen übrigen Untertanen „in Staatsauflagen, in Handel und Wandel und in allen Vorteilen der bürgerlichen Gesellschaft, soviel es einstweilen noch tunlich und anderen

¹) Die Zahl der Juden in Bayern, dessen Landbereich infolge der Einverleibung des größten Teiles von Franken (1803–1806) einen bedeutenden Zuwachs erfahren hatte, belief sich auf rund 30 000. In den gleichen Jahren stieg auch in Baden infolge der Erweiterung seines Landgebietes sowie des Zustromes von Einwanderern aus dem benachbarten Elsaß die Zahl der jüdischen Einwohner auf etwa 12 000 an.

Staatsrücksichten und Verhältnissen nicht entgegen ist“. Die Regierung brauchte diese den Juden von dem demutsvollen Theologen suggerierte untertänigste Bitte nicht einmal abzulehnen, da ja die Bittsteller selbst im Voraus die Begründung für eine eventuelle Absage geliefert hatten: welche Rechtsbeschränkungen hätten in der Tat nicht durch „Staatsrücksichten“ und „andere Verhältnisse“ gerechtfertigt werden können?

Die Stürme des Jahres 1806 brachten aber einen frischen Luftzug auch in das dem Rheinbunde beigetretene Bayern, dessen Herrscher für diesen Anschluß von Napoleon die Königswürde erhielt. Die neue Staatsverfassung gewährte allen Landesbewohnern „ohne Unterschied der Konfession“ das Vollbürgerrecht, jedoch nur, soweit christliche Glaubensbekenntnisse in Betracht kamen. Den Juden wurden hingegen nur geringfügige Erleichterungen konzedierte: man schaffte den „Leibzoll“ ab (1808) und machte ihnen die Staatsschulen zugänglich; schon früher war ihnen die „Ehre“ zuteil geworden, in der Bürgermiliz Dienste tun zu dürfen. Noch ehe sich die Regierung dazu entschlossen hatte, die Juden am bürgerlichen Leben teilnehmen zu lassen, beeilte sie sich, ihre Gemeindeautonomie zu schmälern, und entzog dem Rabbinengericht die Befugnis, in innerjüdischen Streitsachen Recht zu sprechen. Gegen diese Kürzung der alten Freiheiten ohne Verleihung von neuen legte nun die große Gemeinde von *Fürth* Verwahrung ein (1809). In einer an den König gerichteten Bittschrift wies sie darauf hin, daß die rabbinische Rechtsprechung in innerjüdischen Angelegenheiten schon aus dem Grunde unentbehrlich sei, weil viele zivilrechtliche Sachen (Ehekontrakte, Testamente u. dgl.) im religiösen Gesetz verankert seien. Der König verschloß sich den vorgetragenen Gründen nicht und willigte in die vorläufige Beibehaltung der rabbinischen Jurisdiktion ein. Mit um so größerer Entschiedenheit wurden bis in das Jahr 1812 hinein alle Vorstellungen wegen Gewährung der Gleichberechtigung zurückgewiesen. Das im März dieses Jahres in Preußen ergangene Emanzipationsedikt gab jedoch der Energie der bayrischen Judenheit einen neuen Antrieb und so brachte sie ihre Bitten mit immer größerem Nachdruck vor. Das Prinzip: „Gleiche Rechte, gleiche Pflichten“ betonend, baten die Vertreter der Gemeinden von *Bamberg* und *München* den König, ihren „Glaubensgenossen“ im ganzen Königreich die Gleichberechtigung nicht länger vorzuenthalten. Zur Bekräftigung dessen, daß die

jüdische Religion ihre Anhänger nicht daran hindere, die Staatsbürgerpflichten voll zu erfüllen, verwiesen die Bittsteller auf die Beschlüsse des Pariser Synhedrions sowie auf die bereits erfolgte Emanzipation der Juden in Frankreich, Holland, Westfalen, im Herzogtum Frankfurt und zuletzt auch in Preußen.

Die immer dringlicher werdenden Vorstellungen bewogen schließlich die bayrische Regierung, für die Juden ein neues Gesetz zu erlassen (10. Juni 1813). Das Gesetz bereitete indessen den Verfechtern der Emanzipation eine bittere Enttäuschung: statt der Freiheit bot man den Juden die alte Knechtschaft in neuem Gewande dar. Das sich in der Einleitung auf das Prinzip der „Gewissensfreiheit“ berufende Edikt brachte in seinen 34 Paragraphen Bestimmungen zur Formulierung, die dieser Freiheit geradezu ins Gesicht schlugen. Hatte doch das neue Gesetz die zwei Eckpfeiler der alten Rechtlosigkeit mit übernommen: das „Schutzjudentum“, d. i. das Grundprinzip, wonach das Niederlassungsrecht der Juden von einer besonderen, gegen einen hohen Preis zu bewilligenden Konzession abhängig war, sowie die Normierung der natürlichen Vermehrung. Alle jüdischen Familien, die sich in Bayern vor 1813 in rechtmäßiger Weise niedergelassen hatten, sollten nämlich mit besonderen, das Wohnrecht am betreffenden Orte verbriefenden „Matrikeln“ ausgestattet werden, die vom Vater auf den ältesten Sohn vererbt werden konnten. Nur diesem wurde das Recht zuerkannt, eine eigene Familie zu gründen, wohingegen seinen jüngeren Brüdern die Eheerlaubnis erst dann erteilt werden sollte, wenn irgendeine „Matrikel“, sei es infolge eines Todesfalles oder der Auswanderung einer der bevorrechteten Familien, vakant werden würde. Eine neue „Matrikel“, über die bewilligten hinaus, durfte lediglich ausnahmsweise gegen die hohe Gebühr von etwa 1000 Gulden ausgestellt werden. Das bei dieser Reglementierung verfolgte Ziel wurde im § 12 des Edikts mit aller Offenherzigkeit zum Ausdruck gebracht: „Die Zahl der Judenfamilien an den Orten, wo sie dermalen bestehen, darf in der Regel nicht vermehrt, soll vielmehr nach und nach vermindert werden, wenn sie zu groß ist“. Diesem Ideal der allmählichen Verminderung der jüdischen Bevölkerung sollte außerdem indirekt eine ganze Menge härtester Beschränkungen ihrer Freizügigkeit und Handelsfreiheit dienen. Die Neuansiedlung jüdischer Kaufleute wurde streng untersagt, und neue Matrikeln durften von

den königlichen Behörden allein Fabrikanten, Handwerkern und Landwirten bewilligt werden.

Dies war die Art, in der die bayrische Regierung den „Anforderungen der Zeit“ gerecht zu werden suchte. Das neu ergangene Edikt galt ihr als ein Besserungs- oder Erziehungsgesetz und die von ihm verfügten Unterdrückungsmaßnahmen als der Weg, auf dem die Juden in das gelobte Land der Freiheit geführt werden sollten. Damit hatten jedoch die Machthaber nur den Beweis erbracht, daß sie selbst politischer Erziehung dringend bedurften. Mit Recht bemerkt der bayrische Geschichtsschreiber Lerchenfeld, daß die einem solchen Edikt einleitend vorausgeschickte Berufung auf die „Gewissensfreiheit“ sich wie eine Verhöhnung ausnimmt. Das Gesetz entfesselte in den jüdischen Gemeinden einen Sturm der Entrüstung, der sich noch dadurch verstärkte, daß das königliche Edikt zugleich auch der Gemeindeautonomie einen Schlag versetzt hatte: um sich für die den Juden hinsichtlich ihrer bürgerlichen Rechte erwiesenen „Wohltaten“ schadlos zu halten, hatte nämlich die Regierung erneut die rabbinische Gerichtsbarkeit abgeschafft. Und wieder einmal war es das alte, auf sein Rabbinat sowie seine Lehr- und Wohlfahrtsanstalten stolze jüdische Fürth, das einen Protest laut werden ließ: „Schmerzlich ist uns diese Regel (der Artikel über die angestrebte Verminderung der jüdischen Bevölkerung) — schrieben die Fürther Gemeindeältesten in ihrer Petition — teils um deswillen, weil wir bisher im Zuwachs oder Abnehmen unserer Genossenschaft ein untrügliches Anzeichen von Steigen und Fallen unseres Wohlstandes sowie jenes der ganzen Stadt beobachtet haben, mithin wir in dem Gebot Eurer Königlichen Majestät den Stillstand unseres Wohlstandes, und da in keinem Organismus ein anhaltender Stillstand möglich ist, sogar den Untergang unseres Glückes zu erblicken glauben; andererseits können wir die Betrübniß nicht verhehlen, aus dieser Allerhöchsten Bestimmung bei der gemeinen Volksklasse die Mißdeutung einer absoluten Schädlichkeit schöpfen, Druck und Verachtung folgen zu sehen“. Zum Schluß suchte die Fürther Gemeinde um die Aufrechterhaltung der rabbinischen Jurisdiktion nach. Nur in dieser Hinsicht bewilligte der König der Gemeinde von Fürth in Abweichung von den allgemein geltenden Vorschriften eine Ausnahme, während er den Protest gegen das pharaonische Edikt als solches völlig unbeachtet ließ. So sollte denn das

schändliche bayrische Statut noch lange Zeit, während der ganzen folgenden Epoche der Reaktion, ununterbrochen in Kraft bleiben.

In *Baden*, das seine endgültige territoriale Grundlage erst im Zeitalter der französischen Revolution und des Kaiserreiches erlangte, stellte die den Juden gegenüber in dieser Zeit betriebene Politik ein Gemisch von seit altersher angewandten Zwangsmaßnahmen und schüchternen Emanzipationsversuchen dar. In dem Frankreich benachbarten, zum Großherzogtum gewordenen kleinen Reiche trat der Einfluß der neuen, gleichzeitig von Paris und Berlin her einwirkenden Ideen bereits vor der Invasion Napoleons in Erscheinung. Schon im letzten Jahrzehnt des XVIII. Jahrhunderts ließ man es sich in den „Oberämtern“ von Karlsruhe und anderen badischen Städten angelegen sein, verschiedene in liberalem Geiste gehaltene Vorschläge zur Lösung der jüdischen Frage auszuarbeiten. Auch der Markgraf selbst, der nachmalige Großherzog Karl Friedrich, hatte gegen Reformen, die aus den Juden „rechtschaffene Leute“ machen würden, nichts einzuwenden. Zwischen 1803 und 1810 erfuhr das badische Land durch die Angliederung pfälzischer und rheinländischer Gebietsteile eine erhebliche Erweiterung, wodurch sich die zahlenmäßige Stärke der jüdischen Landesbevölkerung auf das Doppelte erhöhte, was die Lösung der jüdischen Frage noch viel dringlicher erscheinen ließ. Das Napoleonische Dekret vom 17. März 1808, das sich die „Besserung“ der elsässischen Juden zum Ziele gesetzt hatte, machte indessen allem Schwanken ein Ende. Man sah in Baden, daß die liberalen Grundsätze der Versetzung der Juden in die Lage von Bürgern minderen Rechts keineswegs im Wege ständen. Es kam dies in der Staatsverfassung vom 4. Juni 1808 zum Ausdruck, die die badischen Juden aus „Erbpflichtigen“ zu „erbfreien Staatsbürgern“ machte, den Genuß der diesem Stande zuerkannten Rechte jedoch in jedem einzelnen Falle an die Bedingung knüpfte, daß der betreffende Jude „eine mit den Christen gleichförmige Nahrungsart“ nachweise, d. i. den Beweis erbringe, daß er sich nicht mit Kleinhandel oder Wuchergeschäften befasse.

In eben diesem Korrektionsgeiste war das vom Großherzog Karl Friedrich am 13. Januar 1809 speziell über die Juden erlassene Edikt gehalten. In der Einleitung zum Edikt hieß es in unzweideutiger Weise, daß die bürgerliche Gleichberechtigung der Juden „nur alsdann in ihre volle Wirkung treten kann, wenn sie

in politischer und sittlicher Bildung den Christen gleichzukommen allgemein bemüht sind, . . . damit ihre Rechtsgleichheit nicht zum Nachteil der übrigen Staatsbürger gereiche“. Des weiteren wurde mit aller Bestimmtheit die Beschränkung formuliert, daß den badischen Juden als den Angehörigen einer besonderen Religionsgemeinschaft die bürgerlichen Rechte nur insofern zustehen sollten, als sie ihren Verdienst aus einer auch bei den Christen in Ehren stehenden Erwerbsquelle ziehen, wie etwa aus dem kaufmännischen Vertrieb von Fabrikaten oder dem im Großen betriebenen Handel mit landwirtschaftlichen Erzeugnissen, und auch dies nur dann, wenn das Geschäft mit einem angemessenen Kapital arbeite und für handelsübliche Buchführung gesorgt sei. Hingegen seien die bei den Juden sonst üblichen Beschäftigungsarten, wie „Mäklererei, Hausier-, Trödel- und Leihhandel“ als Abarten des „Nothandels“ zu betrachten, der die Entziehung oder die Kürzung der bürgerlichen Rechte zur Folge haben müsse. Große Aufmerksamkeit wandte das Edikt daneben der Reorganisation der jüdischen Gemeinde und Schule zu. Bis zur Einführung reformierter Lehranstalten für die Juden sollten die jüdischen Kinder in die allgemeinen Volksschulen geschickt werden; der in Haus und Schule zu erteilende Religionsunterricht sollte darauf gerichtet sein, dem Geiste der Zöglinge die Regeln der Sittlichkeit „nach den reinen Grundsätzen aus Moses und den Propheten“ sowie das Bewußtsein der Gehorsampflicht gegenüber der Staatsgewalt und der herrschenden Rechtsordnung einzuprägen. Für das Gemeindewesen wurde die Konsistorialverfassung eingeführt, und zwar in der folgenden Abwandlung. Jede Ortssynagoge sollte ihren eigenen Rabbiner haben und der einen oder anderen von einem Bezirksrabbiner geleiteten Bezirkssynagoge unterstehen; als höchstes Organ der Gemeindeverwaltung wurde aber ein „Oberrat der Israeliten“ mit dem Sitz in der Hauptstadt Karlsruhe in Aussicht genommen, der aus acht vom Großherzog zu ernennenden Rabbinern und Laien bestehen sollte. Dem Oberrat, an dessen Spitze das Gesetz einen weltlich gebildeten Mann sehen wollte, wurde die Aufgabe zugewiesen, ein Normalstatut für die Gemeindeselbstverwaltung auszuarbeiten und für die Durchführung der inneren Reformen Sorge zu tragen. Im Jahre 1812 wurde dem Oberrat auch noch ein Regierungskommissar beigegeben, ohne dessen Zustimmung die vom Rat gefaßten Beschlüsse keine Gültigkeit haben durften. Wohl lag dem badischen Edikt gar mancher

fromme Wunsch zugrunde, doch war das vom Geiste der Bevormundung durchdrungene und sich auf dem Prinzip der Einteilung der jüdischen Bürger in Sonderklassen aufbauende Gesetz sehr weit von einem Emanzipationsakt entfernt, als welcher es in der nachfolgenden Epoche der Reaktion betrachtet zu werden pflegte.

Ähnlich entwickelten sich die Dinge in dem Baden benachbarten *Württemberg*, das im Jahre 1806 zu einem Königreich von Napoleons Gnaden geworden war: auch dieser süddeutsche Staat sollte zum Schauplatz einer rasch verblühenden Scheinemanzipation werden. In der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts wurden die Juden, die sich nach der Katastrophe von 1738 (Band VII, § 39) in Stuttgart und anderen schwäbischen Städten niedergelassen hatten, nur mit Widerwillen geduldet und mußten sich die schlimmsten Schikanen gefallen lassen. Unter dem Einfluß des französischen Regimes entschloß sich aber der über Nacht zum König gewordene Friedrich I., eine Reform durchzuführen (1807): er schaffte die auf den „Schutzjuden“ lastenden Sondersteuern ab, bewilligte ihnen Handelsfreiheit, reorganisierte die jüdischen Gemeinden nach der neuesten Mode und gestattete ihnen gnädigst, Militärdienst zu tun. Nach dem Sturze Napoleons schrumpfte indessen das Reformwerk nach und nach zusammen, bis es schließlich der allgemeinen deutschen Reaktion zum Opfer fiel¹).

§ 33. Der kulturelle Umschwung: die Berliner Salons und die Taufepidemie

Während die politische Emanzipation der deutschen Juden nur Schritt für Schritt vorwärts kam und zumeist sehr kurzlebig war, ging ihre kulturelle Autoemanzipation in einem übermäßig raschen Tempo vor sich, unter völliger Mißachtung der Gebote einer in normalen Bahnen verlaufenden Evolution. Die sich vollziehende Umwälzung im wirtschaftlichen und geistigen Leben wirkte in erster Linie auf die Oberschicht der Judenheit, auf die Reichen und Gebildeten zurück, mit der Folge, daß sich die Distanz zwischen ihnen und den in ihrer Entwicklung zurückgebliebenen niederen Schichten zunächst

¹) Im ersten Viertel des XIX. Jahrhunderts belief sich die Zahl der Juden in Württemberg auf rund 9000.

stark vergrößerte. Die in dieser Epoche unausgesetzt aufeinanderfolgenden Kriege, unter denen die Volksmassen schwer zu leiden hatten, erhöhten zugleich den Wohlstand der Finanzagenten jeglicher Art, der Heereslieferanten und der sonstigen „Kriegsgewinnler“. Die Plutokratie, die aus den Wirren des Siebenjährigen Krieges hervorgegangen war (oben, § 2), sollte im Verlauf der Revolutions- und der Napoleonischen Kriege noch mehr an Boden gewinnen. Der in diese Zeit fallende Aufstieg des Bankhauses der *Rothschild*¹⁾, der erfolgreichen Sprößlinge des Frankfurter Ghettos, ist nur das sprechendste Beispiel für den allgemein in Erscheinung tretenden Wandel; gar viele solcher Rothschilds im Kleinen tauchten nämlich damals auch in Berlin, Königsberg und Breslau auf, wo im Gegensatz zu dem konservativen Frankfurt der Reichtum sich gewöhnlich, soweit wenigstens die jüngere Generation in Betracht kam, mit Freidenkertum und lockeren Sitten verband. Das neu herangewachsene Geschlecht war bereits in hohem Maße von der deutschen Schule oder der sich an diese anlehnenenden jüdischen Reformschule beeinflusst. In den höheren Kreisen der jüdischen Bevölkerung galt es nunmehr als höchst unanständig, sich der jüdisch-deutschen Mundart zu bedienen, deren Gebrauch als „Mauscheln“ verspottet zu werden pflegte. Um so größeren Wert legte man auf tadellose Beherrschung der Landessprache als unerläßliche Vorbedingung für die fortschreitende Annäherung an die christliche Gesellschaft. In der gleichen Richtung wirkte das in den Kreisen der Gebildeten gepflegte Interesse für deutsche Literatur und Philosophie, die damals in hoher Blüte standen: war es doch das Zeitalter Goethes und Schillers, Kants und Herders. Die tief sinnige Philosophie Kants vermochte allerdings nur in vereinzelten jüdischen Köpfen eine Umwälzung herbeizuführen, dem Zauber der Dichtkunst Goethes und Schillers gaben sich aber Tausende und aber Tausende hin, wodurch die zwischen der jüdischen und christlichen Gebildetenschicht hinüber und herüber laufenden Fäden noch fester geknüpft wurden.

Den Brennpunkt der gegenseitigen Annäherung bildete Berlin. Es wirkte hier gleichsam jener geistige Zusammenschluß fort, der sich in der vorhergehenden Epoche in dem Kreise um Mendelssohn und Lessing vollzogen hatte, nur gewann jetzt dieser Annäherungsprozeß

¹⁾ Über die Rolle des Hauses Rothschild wird des Näheren im folgenden Bande gesprochen werden, da es zu politischem Einfluß erst nach 1815 gelangte.

erheblich an Ausdehnung. Dies war der Boden, auf dem die jüdischen literarischen Salons aufblühten. Die aus der Sturm- und Drangperiode hervorgegangene deutsche Literatur berauschte auch die jüdischen Leser und ließ sie die Wirklichkeit vergessen. Ein heißer Strom romantischer Überspanntheit überflutete die bis dahin in stiller und strenger Abgeschlossenheit lebenden jüdischen Familien. Goethes „Werther“, der so viele Gemüter in Wallung brachte, entfesselte einen Sturm auch in den Herzen der jüdischen Mädchen und Frauen, die, betört von den von ihnen verschlungenen Romanen, die patriarchalische Sittenstrenge als lästig zu empfinden begannen. In den Salons der jüdischen Damen von Berlin, in den von ihnen betreuten intimen „Lesegesellschaften“, debattierte man aufs lebhafteste über jede literarische Neuerscheinung, namentlich wenn sie der Feder Goethes, Schillers oder eines anderen bedeutenden Zeitgenossen entstammte. Im Jahre 1797 wußte ein Korrespondent Schillers diesem aus Berlin zu berichten, daß man dort dem Erscheinen des neu angekündigten „Musenalmanachs“ mit der größten Spannung entgegen sehe, da in der gebildeten jüdischen Oberschicht von Berlin, dem einzigen Kreise, in dem die Literatur einen ernstlichen Gesprächsstoff bilde, davon die Rede sei, daß sowohl Schiller als Goethe in dem genannten Almanach mit einer ganz neuen Dichtungsart hervortreten wollten. Im folgenden Jahr berichtete Schleiermacher seiner Schwester gleichfalls aus Berlin: „Daß junge Gelehrte und Elegants die hiesigen großen jüdischen Häuser fleißig besuchen, ist sehr natürlich . . . Wer auf eine recht ungenierte Art gute Gesellschaft sehen will, läßt sich in solchen Häusern einführen, wo natürlich jeder Mensch von Talenten gern gesehen wird“. Die gegenseitigen Beziehungen zwischen den Mitgliedern dieser literarischen Zirkel standen im Zeichen der christlichen Romantik Schleiermachers und des Ästhetizismus Friedrich Schlegels. Hierbei tat man sich nicht wenig auf die Ungebundenheit des Umgangs von Männern und Frauen zugute, auf jene Revolution der Sitten, die in Berlin gerade in den Jahren einsetzte, als in Paris die Brandung der politischen Revolution hoch ging. Der berühmte Jean Paul (Richter), der in dieser Zeit Berlin besuchte, faßte seine Eindrücke in einem Brief aus Weimar in dem Satz zusammen: „So viel ist gewiß, eine geistigere und größere Revolution als die politische und nur ebenso mörderisch wie diese schlägt im Herz der Welt“. Tonangebend in dieser Revolution der Sitten und der Sittlich-

keit waren aber Frauen aus den höheren Kreisen der Berliner Judenheit.

Die führende Rolle im Berliner Salonleben fiel der sich durch bezaubernde Schönheit auszeichnenden *Henriette Herz* (1764—1847) zu. Die Tochter des einer Sephardimfamilie entstammenden Hamburger Arztes de Lemos, hatte Henriette die für die Mädchen ihres Kreises üblich gewordene ästhetische Erziehung genossen. Ihr außergewöhnlicher Liebreiz sowie die Kenntnis mehrerer europäischer Sprachen und die Belesenheit in der neueren schönen Literatur sicherten ihr einen dauernden Erfolg in der Gesellschaft. Schon in ihrem sechzehnten Lebensjahr heiratete sie einen Mann, der doppelt so alt war wie sie: den bekannten, philosophisch gebildeten Arzt *Markus Herz*, den Jünger und Freund Mendelssohns und Kants (Band VII, § 43). Etwa um das Jahr 1785 wurde das gastfreie Herzsche Haus zu Berlin der Mittelpunkt der dortigen geistigen Aristokratie. Es war der Treffpunkt der Vertreter zweier voneinander abweichender Geistesströmungen: des Lessing-Mendelssohnschen Humanismus (Nikolai, Dohm, Teller u. a.) auf der einen und der neumodischen Romantik (Schleiermacher, Friedrich Schlegel, Chamisso u. a.) auf der anderen Seite. Während sich nun der Doktor Herz zu der ersten Richtung bekannte, schloß sich seine jugendliche Gattin der zweiten an. Der von philosophischem Ernst durchdrungene Ehemann und seine von romantischen Stimmungen beherrschte, gefallsüchtige Frau hatten überhaupt nur sehr wenig miteinander gemein. Um so behaglicher fühlte sich die von glühenden Verehrern umgebene Schöne in ihrem intimen Freundeskreise. Von der gemischten Gesellschaft, die sich in ihrem Salon einzufinden pflegte, zweigte sich bald ein engerer, aus jungen Leuten beiderlei Geschlechts bestehender Zirkel ab, der sich den Namen „Tugendbund“ beilegte. Neben Henriette stand im Mittelpunkt dieses Bundes eine andere, sich in ihrer Ehe gleichfalls unglücklich fühlende junge Frau: die scharfsinnige und talentvolle *Dorothea Mendelssohn* (1765—1839), die Tochter des großen Moses und Gattin des Kaufmanns Simon Veit. In ihren jungen Jahren, um 1790, gehörten diesem Kreise unter anderen die Brüder *Humboldt* an: der nachmalige Staatsmann Wilhelm und der als Naturforscher berühmt gewordene Alexander; neben ihnen tauchten aber auch solche schwankende Gestalten auf wie etwa der geckenhafte Gentz, der in der Folgezeit ein Helfershelfer der Metternichschen Reaktion werden

sollte. Die Mitglieder des Bundes standen auf vertrautem Fuße miteinander, duzten sich gegenseitig und benutzten für ihren geheimen Briefwechsel eine Chiffreschrift; eine Zeitlang wurde zu diesem Zwecke das hebräische Alphabet verwendet, das Henriette Herz dem sie anbetenden Wilhelm Humboldt beigebracht hatte. Der landläufigen Tugend ließ allerdings der „Tugendbund“ kaum Pflege angedeihen. Er stellte vielmehr eine Schule der „praktischen Romantik“ dar, ein getreues Spiegelbild der Romantik in der Literatur. Darum war es durchaus kein Zufall, daß deren radikalste Wortführer, Friedrich Schleiermacher und Friedrich Schlegel, gar bald an die Spitze des intimen Freundeskreises traten, um dem Leben seiner beiden Oberpriesterinnen, Henriette Herz und Dorothea Mendelssohn-Weit, eine so tragische Wendung zu geben.

Von allen Liebeleien der Henriette Herz war am dauerhaftesten ihr eigenartiges Verhältnis zu Schleiermacher, der seit 1796 das Predigeramt an der Charitékirche zu Berlin innehatte. Ein häufiger Gast im Herzschen Hause, eroberte Schleiermacher das Herz der Henriette durch seine Lehre, in der romantisches Christentum mit der zur Mode gewordenen Theorie der „freien Liebe“ verflochten war. Die den jungen Prediger mit der schönen Jüdin verbindende Freundschaft bildete eine Zeitlang das Stadtgespräch von Berlin, und es ging eine Karikatur von Hand zu Hand, auf der der winzige und schwächliche Schleiermacher Arm in Arm mit der hochgewachsenen, üppigen Henriette, gleichsam aus ihrer Tasche hervorguckend, dargestellt war. Sie selbst beteuerten übrigens, daß ihre Beziehungen zu einander die Grenzen des Erlaubten nie überschritten hätten. Das freundschaftliche Verhältnis nahm erst im Jahre 1804, nach dem Tode des Markus Herz, ein Ende, als seine auf den Ertrag einer kümmerlichen Hinterlassenschaft angewiesene Witwe auf ihren Salon verzichten mußte. Desungeachtet verkehrte Henriette nach wie vor in der deutschen aristokratischen Gesellschaft, wobei sie sich formell noch immer zum Judentum bekannte. Als man der kinderlosen Witwe den Posten einer Erzieherin der preußischen Prinzessin Charlotte (der nachmaligen Gemahlin des russischen Kaisers Nikolaus I.) anbot, mit der Bedingung, daß sie zum Christentum übertrete, lehnte sie den Antrag ab, weil sie durch den Abfall ihre greise Mutter nicht betrüben wollte. Kaum war jedoch ihre Mutter aus dem Leben geschieden, als Henriette die Taufe nach lutherischem Ritus nahm (1817). Die dünnen

Fäden, die diese Frau mit dem Judentum verbunden hatten, waren allerdings schon längst durchschnitten; ebenso wie die Ideale des Judentums, waren ihr auch die Interessen des jüdischen Volkes fremd geworden, das ihr, nicht anders wie ihrem Freunde Schleiermacher, nur noch ein „Leichnam“, eine „Mumie“ zu sein schien. In dem Maße, als der oberflächliche Geist einer Salondame dafür empfänglich war, hatte sie sich nämlich die deutsch-christlichen Ideale Schleiermachers zu eigen gemacht, wie sie auch voll seine Meinung teilte, daß ein Jude, ohne der christlichen Kirche beigetreten zu sein, nicht deutscher Staatsbürger werden könne. So war es in der Familie eines der bedeutendsten Schrittmacher der jüdischen Aufklärung und Mitstreiters des Moses Mendelssohn zum Verrat an der nationalen Sache gekommen.

Der Zauber der Romantik und das Gift der Assimilation übten eine verheerende Wirkung auch auf die Mendelssohnsche Familie selbst aus. Besonders tragisch gestaltete sich das Leben seiner ältesten Tochter, der mit reichen Gaben ausgestatteten Dorothea. Bereits Mutter von zwei Söhnen, warf sich die in ihrer Ehe mit Simon Veit das Glück vermissende zweiunddreißigjährige Dorothea in die Arme des heißblütigen Romantikers Friedrich Schlegel, den sie im Hause ihrer Freundin Henriette Herz kennengelernt hatte. Wiewohl noch jung an Jahren (er war erst fünfundzwanzig Jahre alt), hatte sich Schlegel schon damals in der literarischen Welt als Entdecker neuer Pfade in der Dichtkunst und namentlich als ein in seiner Kritik selbst vor der Autorität Schillers nicht zurückweichendes „Schreckenskind“ einen Namen gemacht. Zwischen dem Ritter der deutschen Romantik und der Tochter des jüdischen Denkers entspann sich ein intimes Verhältnis, das das Liebespaar nicht einmal verheimlichen zu müssen glaubte. Dorothea verließ das Haus ihres Gatten und scheute sich nicht, im heimatlichen Berlin die Wohnung mit Schlegel zu teilen. Kurz darauf gelang es ihr, dank der Fürsprache der Henriette Herz und Schleiermachers, ihren Gatten Veit zur Scheidung zu bewegen; seine Großmutter ging so weit, daß er der treulosen Mutter nicht nur die Kinder überließ, sondern ihnen allen auch noch eine Jahrespension aussetzte. Bald ward die literarische Welt aufs peinlichste durch den von Friedrich Schlegel veröffentlichten Roman „Lucinde“ (1799) überrascht, dieses Evangelium der Erotik, in dem der Verfasser ohne Scham und Scheu seine intimsten Eheerlebnisse der Öffentlichkeit preisgab. Die Verherrlichung

der raffiniertesten Genußsucht, des holden Müßiggangs und des hemmungslosen Sichauslebens, die obendrein in eine höchst problematische künstlerische Form gekleidet war, wurde von der Kritik aufs schärfste zurückgewiesen. Verständnis fand der Verfasser nur bei ganz wenigen, zu denen freilich sein Intimus Schleiermacher zählte, der den angegriffenen Roman in anonym publizierten „Briefen über Lucinde“ in Schutz zu nehmen suchte. Im Jahre 1801 veröffentlichte Dorothea ihrerseits einen „Florentin“ betitelten Roman, der seiner Grundstimmung nach gleichsam ein Gegenstück zu „Lucinde“ darstellte, jedoch das sittliche Empfinden und den künstlerischen Geschmack bei weitem nicht so stark verletzte. Das Schriftstellerpaar führte ein unstetes Wanderleben: Berlin, Jena, Dresden, Leipzig, Köln und Paris bezeichnen die einander folgenden Stationen auf den Irrfahrten des von der bürgerlichen Gesellschaft immer wieder zurückgestoßenen und bitterster Not ausgesetzten Liebespaares. Im Jahre 1802 ließ sich schließlich Dorothea in Paris nach lutherischem Brauch taufen, worauf auch ihr Lebensbund mit Schlegel die kirchliche Sanktion erhielt. Einige Jahre später traten die beiden Ehegatten, von der romantischen Schwärmerei für das Mittelalter beeinflusst, zum Katholizismus über und ließen sich sodann in Wien nieder (1808), wo Schlegel einen Posten in der österreichischen Hofkanzlei erhielt. Seitdem lebte Dorothea ständig in Wien, um nur hin und wieder Reisen nach Deutschland und Italien zum Besuch ihrer beiden gleichfalls getauften und als Maler wirkenden Söhne aus erster Ehe zu unternehmen. Sie starb im Jahre 1839, nachdem sie ihren Mann bereits zehn Jahre früher verloren hatte.

Ihre jüngere Schwester, *Henricette Mendelssohn* (1768—1831), blieb unverheiratet und war lange Zeit in Paris als Erzieherin in einem reichen christlichen Hause tätig. Halb Deutsche, halb Französin, stand sie dem Judentum völlig fremd gegenüber und trat aus Überzeugung der katholischen Kirche bei. Ihren Lebensabend brachte sie in Berlin an der Seite ihrer Brüder zu, denen sie in ihrem Testament für die ihr, der Christin, bewiesene Duldsamkeit ausdrücklich Anerkennung zollte; nur konnte sie dabei nicht umhin, ihr Bedauern darüber auszusprechen, daß Christus nicht auch die Seelen der Brüder durch den wahren Glauben erleuchtet hätte. Auf dem Grabmal dieser Tochter Mendelssohns prangte die gemäß ihrer letztwilligen Verfügung angebrachte Inschrift: „Redemissime Deus, Deus veritatis!“

Von den Söhnen Mendelssohns hielt dem Judentum bis ans Ende seines langen Lebens allein der ältere, *Joseph* (1770—1848), der Begründer des Bankhauses Mendelssohn zu Berlin, die Treue. Sein jüngerer Bruder und Mitarbeiter im Bankgeschäft, *Abraham Mendelssohn-Bartholdy* (1776—1835), war hingegen gleichsam nur zur Hälfte Jude geblieben. In Paris, wo er in seiner Jugend in einem Handelshause angestellt gewesen war, ließ er sich nämlich von dem als hypermodern geltenden Kosmopolitismus beeinflussen und verlor jegliches Interesse für das Judentum. Nach Deutschland zurückgekehrt, heiratete er ein Mädchen aus einer assimilierten Familie und faßte den Beschluß, seine Nachkommen, um ihnen dereinst den Zutritt zu der vornehmen christlichen Welt zu erleichtern, der Taufe zuzuführen. Zunächst hielt ihn allerdings der Schatten seines großen Vaters von diesem Schritte zurück, doch ließ er sich schließlich durch seinen getauften Schwager Salomon-Bartholdy überzeugen, der ihm also schrieb: „Du sagst, Du seiest es dem Andenken Deines Vaters schuldig, — glaubst Du denn etwas Übles getan zu haben, Deinen Kindern diejenige Religion zu geben, die Du für sie für die bessere hältst? . . . Man kann einer gedrückten, verfolgten Religion getreu bleiben, man kann sie seinen Kindern als eine Anwartschaft auf ein sich das Leben hindurch verlängerndes Märtyrertum aufzwingen, — solange man sie für die alleinseligmachende hält. Aber sowie man dies nicht mehr glaubt, ist es eine Barbarei“. Abraham wußte diesen Argumenten nichts entgegenzuhalten, brachte seine Kinder der Kirche dar und fügte seinem Familiennamen den deutschen Namen Bartholdy bei. Einer seiner im zartesten Alter getauften Söhne, *Felix Mendelssohn-Bartholdy* (1809—1847), hat sich als Komponist, namentlich auf dem Gebiete der Kirchenmusik, höchsten Ruhm erworben. Seine ältere Schwester, Fanny Hensel, die gleichfalls mit Erfolg komponierte, erhielt von ihrem Vater am Tage ihrer nach protestantischem Ritus vollzogenen Konfirmation das folgende in einem Brief dargelegte Bekenntnis: „. . . Die Form, unter der es Dir Dein (christlicher) Religionslehrer gesagt, ist geschichtlich und, wie alle Menschensatzungen, veränderlich. Vor einigen tausend Jahren war die jüdische Form die herrschende, dann die heidnische, jetzt ist es die christliche. Wir, Deine Mutter und ich, sind von unseren Eltern im Judentum geboren und erzogen worden und haben, ohne diese Form verändern zu müssen, dem Gott in uns und unserem Gewissen zu

folgen gewußt. Wir haben euch, Dich und Deine Geschwister, im Christentum erzogen, weil es die Glaubensform der meisten gesitteten Menschen ist“ . . . In diesen Worten spiegelt sich nur allzu deutlich der Geist einer Zeit, in der der jähe Übergang von völliger Abgeschlossenheit zu regstem Verkehr mit der ehemals unzugänglichen Umwelt viele dazu verleitete, sich mit dieser Umwelt restlos zu verschmelzen.

So ging das ganze Geschlecht des Vaters der Aufklärung in fataler Weise für das Judentum verloren. Die erste Fühlungnahme mit der deutschen Kultur erwies sich für die gebildete jüdische Welt als überaus verhängnisvoll. Den Reigen der sich von ihrer angestammten Nation Abwendenden eröffneten die Frauen: infolge ihrer Erziehung mit der Kultur und den Überlieferungen ihres Volkes nur locker verbunden, vermochten sie den Zauberreizen der Romantik keinen Widerstand entgegenzusetzen. Zu den Namen der Henriette Herz und der Dorothea Mendelssohn gesellt sich der Name einer dritten hochbegabten Frau, die gleichfalls der jüdischen Kultur durch die deutsche entrissen werden sollte. *Rahel Levin* (1771–1833), der Tochter eines Berliner Juweliers, war es gegeben, sich die Denkungsart der Zeit des Stürmens und Drängens mit einem viel klareren Bewußtsein und in einer viel gründlicheren Weise anzueignen, als ihren zuerst genannten Genossinnen. Sie stand ganz im Banne der individualistischen Weltanschauung Goethes, mit dem sie auch persönlich bekannt war und dessen Werke sie, wie nur wenige im damaligen Deutschland, zu deuten verstand. Nicht ihr bescheidenes Äußere, sondern ihr scharfer und tiefeschürfender, fast männlich anmutender Verstand war es, der auf die Vertreter der deutschen geistigen Oberschicht eine so unwiderstehliche Anziehungskraft ausübte. Der „Dachstubensalon“, den sie sich im Obergeschoß des Hauses ihres Vaters eingerichtet hatte, sah in seinem engen Bezirke gar viele hervorragende deutsche Schriftsteller und führende Politiker wie auch aus der Fremde nach Berlin kommende Berühmtheiten (so Madame de Staël). Rahel, die selbst als Schriftstellerin kaum hervorgetreten ist, verstand sich meisterlich auf die Kunst, andere zu schöpferischer Arbeit anzuregen und in dem Kreise, in dem sie das geistige Zepter führte, bedeutende Männer heranzubilden. Erst in reiferen Jahren, nachdem ihr Herz bereits durch mancherlei Stürme erprobt worden war, heiratete sie ihren Freund, den preußischen Diplomaten und Schriftsteller *Varnhagen*

von Ense, und trat zum Christentum über (1814). Sie gab sich der Täuschung hin, daß sie mit dem von ihr verlassenen Volke nichts gemein habe, und doch brachte sie diese Losgerissenheit zuweilen auf recht traurige Gedanken: „Ich habe solche Phantasie, als wenn ein außerirdisch Wesen, wie ich in diese Welt getrieben wurde, mir beim Eingang diese Worte mit einem Dolch ins Herz gestoßen hätte: ‚Ja, habe Empfindung, sieh die Welt, wie sie wenige sehen, sei groß und edel, ein ewiges Denken kann ich dir auch nicht nehmen.‘ Eins hat man aber vergessen: ‚Sei eine Jüdin!‘ und nun ist mein ganzes Leben eine Verblutung“. Dieses schmerzliche Gefühl des inneren Zwiespalts kam indessen im Leben der Rahel kaum zur Geltung: bis ans Ende ihrer Tage teilte sie Freud und Leid des deutschen Volkes, so auch seine patriotische Begeisterung während der Kriege gegen Napoleon, und eiferte sich vor allem für die Interessen der deutschen Literatur, deren Repräsentanten im Salon des Ehepaares Varnhagen von Ense stets zahlreich vertreten waren. Erst in der Sterbestunde gab ihr der Gedanke an ihr angestammtes Volkstum die folgenden ekstatischen Worte ein: „Mit erhabenem Entzücken denke ich an meinen Ursprung und an den Zusammenhang der Geschichte, durch welchen die ältesten Erinnerungen des Menschengeschlechts mit der neuesten Lage der Dinge durch Zeit und Raumesfernen verbunden sind. Ich, eine Flüchtige aus Ägypten, bin hier und finde Hilfe. Was zeit meines Lebens meine größte Schmach war, möchte ich jetzt um keinen Preis missen“.

Zeugen diese Worte von der späten Reue einer sehend gewordenen Seele? Wohl kaum. Eine treue Jüngerin der Propheten des literarischen Deutschland, war Rahel der Geist der alten Propheten ihres eigenen Volkes völlig fremd geblieben. Das ganze soziale Milieu, dem Rahel und die ihr seelenverwandten „neuen Menschen“ ihre Ideale verdankten, war von Widerwillen gegen das Judentum und seine geistigen Werte durchdrungen. Der Erneuerer des hellenischen Ästhetizismus, Goethe, war schon auf Grund seiner Weltanschauung dem ethisch eingestellten Judentum feind, und so war es nur natürlich, daß er aus der idealen Gemeinschaft der „schönen Seelen“ (in „Wilhelm Meister“) die „den Ursprung der höchsten Kultur verleugnenden“ Juden grundsätzlich ausschloß. Seiner politischen Gesinnung nach konservativ, war aber Goethe, wie schon erwähnt, auch ein überzeugter Gegner der bürgerlichen Emanzipation der Juden. Er beurteilte die jüdische Frage vom Standpunkt seiner Landsleute und

§ 33. Die Berliner Salons und die Taufepidemie

Standesgenossen, der Frankfurter Patrizier, die einen hartnäckigen und ruhmlosen Kampf gegen die Emanzipation führten (oben, § 31). Das zweite Haupt der deutschen Literatur jener Zeit, der nationalistische Philosoph *J. G. Fichte*, predigte den Judenhaß im Namen der Kultur (in seiner Schrift über die französische Revolution, 1793). Die Judenheit galt ihm als ein „durch alle Länder verbreiteter feindselig gesinnter Staat, der mit allen übrigen in beständigem Kriege steht“. Es wäre gefährlich, meinte er, das Staatsbürgerrecht Menschen einzuräumen, die „von uns verschiedene Sittengesetze haben“. „Um uns vor ihnen zu schützen — schrieb Fichte — dazu sehe ich kein anderes Mittel, als ihnen ihr gelobtes Land zu erobern und sie alle dahin zu schicken“. Ähnlich dachte von den Juden, wie wir bereits gesehen haben, auch Schleiermacher, der Intimus und Seelsorger schöner jüdischer Frauen. Die jüdischen Intellektuellen neuester Formation, denen die Ideale all dieser Archonten in der Republik des Geistes Gesetz waren, wurden zuweilen auch selbst von der ihrem Volke bekundeten Verachtung angesteckt und empfanden, gleich Rachel, ihre jüdische Abkunft als „größte Schmach“.

Es brach eine wahre *Taufepidemie* aus. Von den Spitzen der Gesellschaft ihren Ausgang nehmend, griff die Seuche bald auch auf den Mittelstand, ja sogar auf die niederen Schichten des Volkes über. Man ließ sich taufen, um Anschluß an die „deutsche Kultur“ zu finden, um eine Mischehe einzugehen, sich eine erfolgreiche Laufbahn zu sichern, vor allem aber, um der Rechtlosigkeit sowie jener Geringschätzung zu entgehen, mit der man einem Juden in der deutschen Gesellschaft zu begegnen pflegte. Dem schon erwähnten Briefe an Hardenberg (oben, § 30) fügte David Friedländer ein Register bei, das die Namen aller zwischen 1802 und 1810 zum Christentum übergetretenen Mitglieder der Berliner Gemeinde enthielt: unter den 405 in Berlin ansässigen jüdischen Familien gab es nicht weniger als 50, deren Mitglieder zum Teil oder gar allesamt „die väterliche Religion verlassen haben“¹⁾. „Die bei weit größere Zahl — teilte Friedländer mit — sind Hausväter. Wieviel sind mir noch unbekannt! Wieviel haben nur ihre Kinder heimlich taufen lassen! In den Provinzialstädten, namentlich in Breslau und Königsberg, ist das Verhältnis

¹⁾ In dem Register finden wir viele bekannte Familiennamen, wie etwa Itzig, Ephraim, Moses, darunter auch den Hinweis auf „mehrere Kinder des Weltweisen Mendelssohn“.

ebenso groß. Wenn das übel ist (und für die Judenschaft ist es in Absicht der Moralität und in finanzieller Rücksicht ein sehr großes Übel), so war es meine Pflicht, selbst mit Gefahr, zudringlich zu scheinen, hierüber furchtlos meine Angabe zu beweisen“. Friedländer bekam damals immer wieder von Fällen würdelosester und leichtfertigster Abtrünnigkeit zu hören. Die aus der Provinz nach Berlin zugezogene Jugend gab sich, vom elterlichen Auge unbeaufsichtigt, zügellosesten Ausschweifungen hin. Stellten aber die Gemeindeältesten, von ihrem Rechte Gebrauch machend, die verbummelten Müßiggänger zur Rede, so drohten die „Freidenker“, die Taufe zu nehmen, was sie, um die Bevormundung seitens der Gemeinde ein für allemal loszuwerden, zuweilen auch wahr machten. Angesichts des sich in erschreckendem Maße ausbreitenden Renegatentums erwirkten die Berliner Gemeindeältesten eine behördliche Verfügung, derzufolge Minderjährige und Dienstboten ohne Erlaubnis der Eltern resp. der Dienstherrschaft nicht getauft werden durften und ortsfremde Täuflinge nach ihrer Heimat abgeschoben werden sollten. Am häufigsten waren die Taufen in Berlin, doch fand die Berliner „Mode“ auch in den anderen jüdischen Zentren, in Königsberg und Breslau, Eingang. Die preußische Regierung gelangte indessen nach und nach zu der Überzeugung, daß der Zustrom der leichtfertigen Neophyten für die Kirche kaum von Nutzen sei und faßte den Beschluß, den Übertritt zum Christentum unter Staatskontrolle zu stellen: im Jahre 1810 erging ein königlicher Erlaß, der es den Pfarrern untersagte, an Juden, die nicht im Besitze einer polizeilichen Bescheinigung über den Ernst ihrer Absichten waren, die Taufe vorzunehmen.

Es wäre falsch, die hier geschilderten Verhältnisse allein vom Standpunkt einer engherzigen Moral beurteilen zu wollen, wie dies manche Geschichtsschreiber tun. Vielmehr gilt es, der psychologischen und historischen Gesetzmäßigkeit selbst dieser Auswüchse der neuzeitlichen Bewegung gerecht zu werden, einer Bewegung, die ihren Grund letzten Endes in der Auflehnung der freien menschlichen Persönlichkeit gegen die drückende Zucht des nationalen Kollektivganzen hatte. War es doch die Zeit einer sich schroff zuspitzenden historischen Antithesis, des Gegensatzes zu der seit vielen Jahrhunderten in Geltung stehenden und ihrerseits von verzerrenden Auswüchsen keineswegs freien Thesis der „Umzäunung“ und Absonderung der Judenheit. Bei einer solchen Konstellation mußte aber die zerstörende

§ 34. Die geistige Oberschicht und die Literatur

Kraft der Antithesis um so wuchtiger sein, je zäher der Trägheitsfaktor der veralteten Thesis war. Ein vereinfachter und vereinfachender „Humanismus“ stand einem durch die eiserne Rüstung der religiösen Gesetze geschützten Nationalismus gegenüber. Noch fehlte es an jener Synthesis von „Mensch“ und „Jude“, deren die späteren Generationen erst nach langen, qualvollen Irrungen und Wirrungen teilhaftig werden sollten. Noch war die Zeit der Reife nicht gekommen: das Zepter führte der Lenz, der Frühling des von Jahrhunderte währender Sklaverei erlösten menschlichen Geistes. In der Glut der Frühlingssonne schmolz das Eis, der Strom des Lebens sprengte seine winterliche Decke und trat in überschäumendem Freiheitsdrang aus den Ufern. Wer wollte ihm ob dieser Frühjahrsüberschwemmung grollen, und mochte sie noch so verheerend gewirkt haben? Ohne den düsteren Winter des Mittelalters mit all seinen Stürmen und seiner grimmigen Kälte wäre es auch nicht zum Hochwasser des Frühlings gekommen, zu der Überschwemmung, aus der allein die in Eis und Schnee erstarrten Gewässer als ein in seinen gewohnten Ufern gemächlich und in sommerlichem Frieden dahinfließender Strom hervorgehen konnten. Das in diesem geschichtlichen Entwicklungsprozeß zwischen Thesis und Synthesis tretende Zwischenglied: die Antithesis zeugt nur davon, daß der betreffende geistige Organismus seine normale Apperzeptionsfähigkeit bewahrt hat; zu einer Gefahr wächst die Antithesis allein in dem Falle aus, wenn die ihr eigentümliche negative Wirkungsweise übermäßig lange in Funktion bleibt, ohne der schöpferischen Synthesis rechtzeitig Platz zu machen.

§ 34. Die geistige Oberschicht und die Literatur im Zeitalter der Krise

Einer der philosophisch gebildeten jüdischen Schriftsteller dieser Epoche, der Kantianer *Lazarus Bendavid*, ließ im Jahre 1800 über die Opfer der damals wütenden Taufepidemie die folgende Bemerkung fallen: „Zu verargen ist es ihnen nicht, daß sie die besuchte und freudige Kirche der verlassenen und traurigen Synagoge vorziehen und sich und ihre Kinder zu retten suchen“. Wie wir weiter sehen werden, hatte Bendavid für das Renegatentum nichts übrig: in den angeführten Worten kam nur unverblümt jene ablehnende Stellungnahme gegenüber dem traditionellen Judaismus zum Aus-

druck, die für alle freidenkenden Intellektuellen jener Zeit bezeichnend war.

Sprößling einer orthodoxen Berliner Familie, geriet Lazarus Bendavid (1772—1832) schon sehr früh unter den Einfluß der neuzeitlichen Geistesströmungen, ließ sich immer seltener in der Synagoge blicken und legte keinerlei Wert mehr auf die Beobachtung der religiösen Gebräuche. Nichtsdestoweniger unterließ er es nicht, nach dem Ableben seines Vaters das Bethaus zu besuchen, um für das Seelenheil des Verschiedenen das „Kaddisch“-Gebet zu sprechen, wobei er zuweilen sogar als Vorbeter fungierte. Die Vorsteher der Synagoge, denen die Gesinnung des Jünglings nicht verborgen geblieben war, untersagten ihm jedoch, sich solche Funktionen anzumaßen. Darauf erklärte er ihnen, daß er sich aus der Gemeinde, die ihn nicht dulden wolle, auch selbst ausschließe. Seitdem trat er nie mehr über die Schwelle des Bethauses. Eine Zeitlang verkehrte Bendavid in dem Kreise der Jünger Mendelssohns, trennte sich aber bald von ihnen und wurde ein eifriger Anhänger der Philosophie Kants. Er machte sich das Kantische Prinzip zu eigen, wonach „Religions“- und „Kirchenglauben“ streng voneinander zu unterscheiden seien, und subsumierte das Judentum unter den letzteren Begriff. Der überlieferte Judaismus galt ihm nicht als Religion, sondern nur als ein „Zeremonialgesetz“. Hatte doch bereits Mendelssohn in seinem „Jerusalem“ den Judaismus nicht als ein System von Glaubenslehren, sondern als ein System von Handlungen, von praktischen Gesetzen gekennzeichnet; was Mendelssohn jedoch als einen Vorzug des Judaismus bewertete, galt Bendavid als sein Grundgebrechen. In seiner Schrift „Etwas zur Charakteristik der Juden“ (Leipzig 1793) entwirft er ein trostloses Bild von den in der damaligen Judenheit herrschenden Zuständen. Die Orthodoxen seien in verknöchertem Ritualismus erstarrt, während die Halbgebildeten nicht selten alle Gesetze der Religion und der Sittlichkeit in Bausch und Bogen verwürfen und die Reihen derjenigen füllten, die den Genüssen nachjagten und einem schönen Mädchen zuliebe oder um des materiellen Nutzens willen in die Taufe einwilligten. Nur die wahrhaft Gebildeten hätten Verständnis dafür, daß die Judenheit sich allein durch den Verzicht auf das Zeremonialgesetz und durch die Rückkehr zum reinen Glauben, zu der Lehre Mosis und der Propheten vor dem sittlichen Verfall retten könne. Zu dem gleichen Ziele hätte der Übertritt zum Christentum führen kön-

nen, wenn der durch das Freidenkertum vom Nährboden seiner eigenen Religion losgerissene Jude sich überhaupt noch aufrichtigerweise zum Christentum bekennen könnte. So aber, wie er nun einmal sei, ein „Spötter zweier Religionen, geht er mit der Taufe ärger, als er dazu gekommen ist“. Sieben Jahre später brachte Bendavid in einem Vortrag über die Reform des Erziehungswesens (1800) sein positives Programm noch deutlicher zur Formulierung: die aufgeklärten Juden hätten die Pflicht, der ganzen Welt eine Reform der Religion, des Erziehungs- und des Unterrichtswesens zu predigen, während es die Pflicht der Regierungen sei, den Juden dabei behilflich zu sein und ihnen das Staatsbürgerrecht sowie jene Achtung innerhalb der christlichen Bevölkerung zu sichern, die ihnen noch immer versagt bleibe. Sich zunächst mathematischen Studien widmend und für die Verbreitung der Kantischen Philosophie wirkend (zwischen 1795 und 1802 hielt er in Berlin und Wien über die verschiedenen Teile des Kantischen Systems öffentliche Vorlesungen, die er nach und nach in Buchform herausbrachte), stellte sich Bendavid bald ganz in den Dienst der praktischen Verwirklichung des von ihm vorgezeichneten Programms der Reformierung des Judentums. Seit 1806 leitete er die jüdische „Freischule“ zu Berlin und war unablässig bemüht, den Schulunterricht in jeder Weise zu vervollkommen. Ab und zu veröffentlichte er in verschiedenen Zeitschriften in rationalistischem Geiste gehaltene Artikel über das eine oder andere Problem des Judentums. Heinrich Heine, der in seinen jungen Jahren Bendavid persönlich kennen gelernt hatte, kennzeichnet ihn als einen „Weisen nach antikem Zuschnitt“, als „ein Standbild der wahrsten Tugend, pflichtgehärtet wie der Marmor des kategorischen Imperativs seines Meisters Immanuel Kant“.

Überaus bezeichnend ist es, wie sich dem Judentum gegenüber *Kant* selbst verhielt, der ja bekanntlich unter den jüdischen Intellektuellen nicht wenige Anhänger zählte. Die Behauptung Schleiermachers, daß jeder dritte oder vierte gebildete Jude damals Kantianer gewesen sei, mag allerdings auf Übertreibung beruhen, doch unterliegt es keinem Zweifel, daß die kritische Philosophie unter den Juden stärksten Anklang gefunden hatte, wiewohl nur die wenigsten bis zu ihren letzten Tiefen vorgedrungen waren. In ihrem Verhältnis zum Judentum ließen sie sich zumeist gleich Bendavid von der Kantischen Unterscheidung zwischen Religions- und Kirchenglauben leiten. Der ver-

knöcherte Rabbinismus bedeutete ihnen ein Musterbeispiel des Kirchenglaubens, der dem von wahrhafter Religion erfüllten Geiste nichts zu bieten vermöge. Darum ließ sich auch der greise Kant durch das erwähnte Erstlingswerk Bendavids zu der falschen Annahme verleiten, daß der Verfasser seinen Stammesgenossen den Übertritt zu der „Religion Jesu“ anempfehle, und versäumte nicht, diese Anregung in seinem „Streit der Fakultäten“ aufs lebhafteste zu begrüßen (1798). Zugleich nahm Kant, der im Jahre 1783 Mendelssohn anläßlich des Erscheinens seines „Jerusalem“ in verbindlichster Weise beglückwünscht hatte (Band VII, § 43), die Gelegenheit wahr, um dem Grundprinzip des ehemals gelobten Werkes aufs entschiedenste entgegenzutreten. Er machte es Mendelssohn zum Vorwurf, daß dieser das Gesetz der fortschreitenden Entwicklung von der Kirchlichkeit zur Religiosität verkannt und durch die Predigt der Unterordnung unter die Autorität der Gesetzeslehre „seinen eigenen Glaubensgenossen die Hoffnung zur mindesten Erleichterung der sie drückenden Lasten abgeschnitten“ hätte. Dem auf Autoritätsglauben beruhenden Judaismus Mendelssohns setzte Kant als eine höhere Stufe der Religion ein vom Kirchenglauben gesäubertes Christentum entgegen, das er auch den gebildeten Juden zur Beherrschung empfahl. Nun konnte Bendavid nicht umhin, seine diesbezügliche Ansicht von der seines Meisters scharf abzugrenzen: in seinem Vortrag „Über den Unterricht der Juden“ (1800), in dem er die Ursachen des zu einer häufigen Erscheinung gewordenen Abfalls vom Judentum auseinandersetzte, suchte er klarzumachen, daß der Zustrom solcher Neophyten für die Christenheit keinen Gewinn bedeute und daß die Reform des Judaismus ganz andere Wege einzuschlagen hätte¹⁾.

In den letzten zwei Jahrzehnten des XVIII. Jahrhunderts lebte in Deutschland, zumeist in Berlin, ein Mann, der vielleicht ein jüdischer Kant hätte werden können, wenn sich die äußeren Verhältnisse seines Lebens nicht so verhängnisvoll gestaltet hätten. Es war dies der uns

¹⁾ Es ist anzunehmen, daß die von Kant in seiner 1798 erschienenen Schrift „Der Streit der Fakultäten“ entwickelte Theorie auf das im folgenden Jahre veröffentlichte „Sendschreiben“ Friedländers an Pastor Teller (oben, § 28) nicht ohne Einfluß geblieben ist. Bendavid wird aber wohl kaum zu den „Hausvätern“ gehört haben, in deren Namen das Sendschreiben abgefaßt war, und es ist nicht ausgeschlossen, daß ihn gerade der Mißerfolg Friedländers dazu bewog, im Jahre 1800 zwischen sich und den kompromißsüchtigen „Hausvätern“ einen Trennungstrich zu ziehen.

schon bekannte Ankömmling aus Litauen, *Salomon Maimon* (Band VII, § 28). Er war gleichsam dazu geschaffen, ein Baumeister im Bereiche des philosophischen Denkens zu werden, und sollte dennoch auch auf diesem Gebiete der ruhelose Wanderer bleiben, als der er uns in seinem ganzen an Mißgeschick so reichen Leben entgegentritt. Die Kapitel seiner „Lebensgeschichte“, in denen er seine Irrfahrten durch Deutschland (1777–1792) und seine Begegnungen mit den Vertretern der verschiedensten Kreise der Judenheit, von den frommen Rabbinern bis zu Moses Mendelssohn und den „neuen Menschen“, schildert, vermitteln uns zugleich ein farbenreiches Bild von seinen geistigen Irrungen. Nachdem Maimon in zerlumpter, jüdisch-polnischer Tracht zum ersten Mal in Berlin angekommen war und in einem jüdischen Hospiz Aufnahme gefunden hatte, wurde er schon nach einigen Tagen wieder ausgewiesen, da er unvorsichtigerweise einem der Ortsrabbiner seine Absicht, sich dem Studium der Naturwissenschaften zu widmen, kundgetan und ihm obendrein das Manuskript seines Kommentars zum „More Nebuchim“ des Maimonides gezeigt hatte. Später gelang es ihm aber dennoch, in Berlin Fuß zu fassen, wo ihm namentlich Mendelssohn seine Protektion angedeihen ließ. Die gemächliche und maßvolle Art, in der dieser Denker auf dem Wege der Aufklärung einherschritt, vermochte indessen den kühn vorwärtstürmenden Wahrheitssucher nicht zu befriedigen. Zunächst ein Anhänger der philosophischen Meister Mendelssohns, Leibniz und Wolf, ging Maimon bald mit fliegenden Fahnen zu Kant über, kam jedoch auch über diesen hinaus, um sich in den Abgrund des Skeptizismus zu stürzen. Bemerkenswert ist das persönliche Verhältnis zwischen ihm und Kant. Als dem Weltweisen von Königsberg von dem noch völlig unbekannten Maimon dessen Bemerkungen über die „Kritik der reinen Vernunft“ zugegangen waren, sah sich Kant veranlaßt, den schon in anderem Zusammenhange erwähnten freundlichen Brief zu schreiben, in dem er dem Verfasser des Manuskripts das Zeugnis ausstellte, daß er das System der kritischen Philosophie wie nur wenige erfaßt habe. Als aber das Manuskript hernach in Buchform erschien („Versuch über die Transzendentalphilosophie“, 1790), ließ es sich Kant nicht nehmen, in einem Schreiben an einen Freund die von „einem Maimon“ unternommene „Nachbesserung der kritischen Philosophie“ zu verspotten, wobei er noch in Parenthese hinzufügte, daß „die Juden gern dergleichen *versuchen* (Anspielung auf den Titel des Maimon-

schen Werkes), um sich auf fremde Kosten ein Ansehen von Wichtigkeit zu geben“ (1794). Es mochte hierbei bis zu einem gewissen Grade philosophischer Eigendünkel mitgesprochen haben, in noch höherem Maße kam jedoch in diesen Worten die Mißstimmung des strengen Systematikers über die zerstörende, wenn auch haarscharfe Analyse Maimons sowie über seine systemlose Darstellungsweise zum Ausdruck. Auch in seinen folgenden philosophischen Werken vermochte Maimon diese Formlosigkeit, die ihm, wie er selbst bekannte, von dem talmudischen „Pilpul“ eingepflichtet worden war, nicht zu überwinden. Sein analytischer Scharfsinn besaß zwar die Kraft, ein Ganzes in seine winzigsten Bestandteile zu zerlegen, doch reichte er nicht dazu aus, diese Bruchteile wieder zu einem wohlgeformten Ganzen zusammenzufügen.

Das einzige Werk Maimons, das in der Literatur tiefere Spuren hinterlassen hat, ist die von ihm in zwei Teilen, 1792 und 1793, herausgegebene Autobiographie. Sie entstand unter dem offensichtlichen Einfluß der „Bekenntnisse“ („Confessions“) Rousseaus und zeichnet sich durch die gleiche rücksichtslose Offenherzigkeit aus, übertrifft aber vielleicht selbst ihr Vorbild an Wahrhaftigkeit. Die deutschen Leser, zu denen, wie erinnerlich, auch Goethe und Schiller zählten, vernahmen die erschütternde Beichte eines jungen Philosophen (Maimon war damals erst achtunddreißig Jahre alt), der, auf seinem dornenvollen Lebenswege bitterster Not und tiefster Demütigung ausgesetzt, sich von einer einzigen Sehnsucht leiten ließ: vom Streben nach Wahrheit. Die seinem Herzen am nächsten liegenden Gedanken über allgemeine und speziell jüdische Probleme — sie alle brachte Maimon in diesem Buche seiner Seele zum Ausdruck. Nur trug er sie nunmehr ganz ohne Leidenschaft, als ein über den Alltag und seine Eitelkeiten hoch erhabener Mann vor, in dem Tone eines Skeptikers, der die Vergeblichkeit allen Suchens und Forschens eingesehen hat . . . Die letzten Jahre seines Lebens brachte der Wanderphilosoph in völliger Zurückgezogenheit zu, auf dem schlesischen Gute seines Verehrers, des philosophierenden Grafen Kalckreuth. Als Maimon im Jahre 1800 sein Leben aushauchte, ließ ihn die jüdische Gemeinde des benachbarten Glogau am Rande ihres Friedhofs begraben, wie dies einem verstockten Ketzer geziemte. Sein Sarg wurde auf dem Wege zur letzten Ruhestätte von den Straßungen mit Steinen beworfen. In Glogau mochte eben die von Mai-

mon selbst in seiner „Lebensgeschichte“ wiedergegebene Tatsache nicht unbekannt geblieben sein, daß er einst in Hamburg in seiner Verzweiflung einem Pfarrer gegenüber den Wunsch geäußert hatte, sich taufen zu lassen, und sein Vorhaben nur aus dem Grunde nicht habe zur Ausführung bringen können, weil er auf die Frage des Pfarrers, ob sein Glaube aufrichtig sei, eine verneinende Antwort gegeben habe. Der christliche Glaube lag allerdings weit ab von dem Wege des suchenden Skeptikers: der Zwischenfall war nichts als eines der vielen Abenteuer des rastlosen Wanderers, nichts als eine vom Augenblick eingegebene Laune, die ihm, wenn er ihr gefolgt wäre, schon bald wieder bittere Reue verursacht hätte. Alles in allem war Maimon, wie so viele andere in dieser Epoche des Zusammenbruchs der alten Welt, ein Opfer der Gleichgewichtsstörung, die sich in dem gesamten jüdischen Leben bemerkbar machte.

Gewiß gab es auch in der neuen Generation Männer von unerschütterlichem Gleichgewicht; indessen war es selbst diesen nicht beschieden, eine Reform des Judentums zustande zu bringen. Zwischen den revolutionären Stürmern auf der einen Seite und den stumpf dahinlebenden Parteigängern der altüberkommenen Orthodoxie auf der anderen standen nämlich innerhalb der jüdischen Welt die gemäßigt Liberalen, denen es allein darum zu tun war, den Fanatismus der Rechtgläubigen einzudämmen und dem neuen Geschlecht die Gewissensfreiheit zu sichern. Herrschte doch in den Gemeinden nach wie vor die alte Oligarchie der Ältesten und Rabbiner, die, auf die ihnen zustehende Macht gestützt, jede Regung des freien Gedankens zu unterdrücken suchten. Die Unerträglichkeit dieser Lage bewog nun im Jahre 1792 eine Gruppe fortschrittlich gesinnter junger Leute, in Berlin eine Art freie Gemeinde zum Schutze gegen die amtlich anerkannte Gemeinde zu begründen. Die neu gegründete Vereinigung nannte sich „Gesellschaft der Freunde“ und wurde von dem älteren Sohne Mendelssohns, Joseph, sowie von dem Jünger des Philosophen, Isaak Euchel, geleitet. In der Versammlung, in der sich die Gesellschaft konstituierte (29. Januar 1792), erläuterte Joseph Mendelssohn die Aufgaben der neuen Organisation in folgender Weise: „Das Licht der Aufklärung, das sich in unserem Jahrhundert über ganz Europa verbreitet hat, zeigt seine wohltätige Wirkung seit mehr als dreißig Jahren auch auf unsere Nation. Auch unter uns nimmt die Menge derer täglich zu, die in ihrer väterlichen Religion das Unkraut

von dem Weizen unterscheiden, und besonders in dem Staate, in dem wir leben, ist die Anzahl dieser unserer aufgeklärt denkenden Religionsbrüder jetzt fast ebenso groß, als die Anzahl unserer älteren Brüder, die alle Beleuchtung der Vernunft in Religionssachen verdammen und alles nehmen, wie sie es finden. Nächst Gott verdanken wir diesen ansehnlichen Zuwachs an Vernünftigen der weisen Regierung, unter der wir leben, die dem Verfolgungsgeist die Hände gebunden und ihm die Kraft benommen, die Aufklärung im Keime zu ersticken“. Nichtsdestoweniger, fuhr der Redner fort, sei die Macht der Orthodoxen in den Gemeinden noch nicht gebrochen, und gar viele müßten ihr Freidenkertum schwer büßen: wie oft sei es vorgekommen, daß die Gemeindeinstitutionen sich geweigert hätten, den fortschrittlich Gesinnten im Falle der Not Unterstützung zu gewähren, ihnen im Krankheitsfalle Pflege angedeihen zu lassen, ja sie sogar auf dem Gemeindefriedhof zu bestatten. Darum sei es dringend notwendig, daß sich alle Freidenkenden zur Abwehr und zur gegenseitigen Hilfeleistung fest zusammenschlossen. — So hatte sich ein Jugendbund gebildet (es durften ihm nur unverheiratete Männer angehören), dessen negativ bestimmte Aufgabe, der übereifrigen Orthodoxie entgegenzuwirken, zwar volle Anerkennung verdient, der jedoch jeder positiven programmatischen Idee ermangelte und dem es an jeglichem Anhaltspunkt für eine zeitgemäße Reform des Judentums gebrach. An der Spitze der Satzungen der Gesellschaft prangte freilich die Devise: „Nach Wahrheit forschen, Schönheit lieben, Gutes wollen, das Beste tun!“, doch konnten diese Gemeinplätze für ein konkretes Tätigkeitsprogramm keinerlei Ersatz bieten. Zu der Formulierung eines praktischen Planes konnte es aber innerhalb dieser Gesellschaft schon aus dem Grunde nicht kommen, weil sie Menschen vereinigte, die sich nur in der Ablehnung der Vergangenheit, dagegen nicht in ihren Zukunftsidealen eins wußten. Neben Parteigängern der Reform auf dem Gebiete der Religion und der Erziehung umfaßte die Gesellschaft auch solche Mitglieder, die sich dem Judentum gegenüber völlig gleichgültig verhielten, die Möglichkeit einer Erneuerung der jüdischen Kultur in Abrede stellten und ihrem angeborenen Volkstum in lauer Passivität gegenüberstanden. Gemeinsam war allen Mitgliedern der Gesellschaft, wie sich in der Folge zeigen sollte, höchstens das Bestreben, sich mit der herrschenden Nation zu verschmelzen: die Sehnsucht nach Assimilation. So

mußte sich denn die Vereinigung damit bescheiden, die Rolle eines das materielle Wohlergehen seiner Mitglieder fördernden Zweckverbandes und daneben die eines Klubs zu spielen, in dem man ungestört über die verschiedensten Probleme debattierte. Die einzige Reform, die die „Freunde“ in ihrem geschlossenen Kreise durchzuführen vermochten, war die Aufhebung des Gebrauchs der frühzeitigen Beerdigung, der manchmal die Bestattung von Scheintoten zur Folge hatte. Dem Kampf gegen diese Sitte, der bereits zu Lebzeiten Mendelssohns eingesetzt hatte, war nun ein teilweiser Erfolg beschieden. Die Gesellschaft, deren Hauptsitz Berlin war, besaß Zweigorganisationen in Königsberg und an anderen Orten; in den folgenden Jahrzehnten gewann sie noch mehr an Stärke und zählte unter den Mitgliedern ihres Vorstandes Männer wie Bendavid und Jost. Sie überdauerte das Zeitalter der ersten Emanzipation sowie das der darauffolgenden Reaktion und erlebte auch noch die nach 1848 Wurzel fassende zweite Emanzipation, ohne indessen in all diese das jüdische Leben erschütternden politischen Umwälzungen aktiv einzugreifen.

Besonders kraß trat die sich verschärfende kulturelle Krise im Bereiche der Umgangs- und Schriftsprache zutage. In den höheren Schichten der jüdischen Bevölkerung wurde, wie erwähnt, die jüdisch-deutsche Mundart in immer steigendem Maße durch ein gepflegtes Deutsch verdrängt. In den meisten Familien wurde nunmehr statt der alten „Zeena u'reena“ (Band VI, § 32) die moderne deutsche Bibelübersetzung von Mendelssohn gelesen. Aber auch in der Literatur hatte schon Mendelssohn den Übergang von der hebräischen zur deutschen Sprache angebahnt, da er ja fast alle seine Werke deutsch abfaßte. Das gegen Ende seines Lebens von dem Kreise seiner Jünger in die Wege geleitete nationale Werk der Schaffung einer neuen Literatur in der verjüngten Bibelsprache machte nur langsame Fortschritte und sollte schließlich in Deutschland ganz verkümmern. Die schmalen Hefte der Zeitschrift „Der Sammler“ („Ha'meassef“; Band VII, § 45), die vom „Verein der Freunde der hebräischen Sprache“ herausgegeben wurde, erschienen mehr oder weniger regelmäßig bis zum Jahre 1790, dann bis zum Jahre 1797, nur noch sporadisch, worauf ihr Erscheinen eingestellt werden mußte; der letzte Versuch, die Zeitschrift neu aufleben zu lassen, fällt in das Jahr 1809, und zwei Jahre später ging sie endgültig ein (sie erschien

im Laufe dieser Zeit an drei verschiedenen Orten: in Berlin, Königsberg, Breslau). Die Ursachen dieses Mißgeschicks liegen auf der Hand: die aus der deutschen Schule hervorgegangenen und mit der deutschen Literatur vertraut gewordenen gebildeten Juden kümmerten sich immer weniger um die nationale Sprache, die Reihen ihrer „Freunde“ lichteten sich zusehends und gleichzeitig mit dem Verein dieser Freunde schrumpfte auch der „Sämmler“ zusammen, der mangels Zufuhr von frischen literarischen Kräften und eines wachsenden Leserkreises von den einmal ins Auge gefaßten elementaren Bildungszielen nicht abzukommen vermochte, bis ihm schließlich der Atem ausging. Der Herausgeber des „Sammlers“, Schalom ha’Kohen, der im Jahre 1809 den eben erwähnten letzten Rettungsversuch unternommen hatte, beklagte sich bitter: „Beklommenen Herzens sahen wir den Verfall unserer dahinsiechenden heiligen Sprache. Die Zahl ihrer Freunde verringert sich von Tag zu Tag. Soll denn wirklich jede Hoffnung aufgegeben werden, ihr Ansehen zu heben und den Völkern ihre Schönheit zu offenbaren?“ Es sollte sich indessen zeigen, daß im damaligen Deutschland die „heilige Sprache“ nicht nur den „Völkern“, sondern sogar dem einzigen Volke, für das sie einen Kulturwert hätte bedeuten müssen, völlig gleichgültig geworden war. Das hebräische Organ mußte einem jüdischen Organ in deutscher Sprache Platz machen.

Schon im Jahre 1806 wurde in Dessau, der Geburtsstadt Mendelssohns, die Monatsschrift (sie erschien später nur alle zwei Monate) „Sulamith, eine Zeitschrift für Beförderung der Kultur und Humanität unter der jüdischen Nation“ begründet. Ständiger Herausgeber war der bereits genannte *David Fränkel*, der Leiter der jüdischen Schulen im Herzogtum Anhalt-Dessau und Mitglied des Jacobsonschen Konsistoriums im Königreich Westfalen. Im Jahre des Zusammentritts der Pariser Notablenversammlung ins Leben gerufen, wurde die Zeitschrift zur Verkünderin der Grundsätze dieser Versammlung sowie des sie ablösenden Synhedrions. Das Doppelideal: „Kultur und Humanität“ verwandelte sich in der Praxis in die Doppellosung: Assimilation und Emanzipation. Zunächst kamen allerdings die Assimilationsbestrebungen in der Zeitschrift nur in gedämpfter Form zur Geltung; nach der Veröffentlichung der Beschlüsse der beiden Pariser Parlamente nahm indessen diese Richtung immer mehr überhand. Nach 1807 verschwand vom Titelblatt der

Zeitschrift die Bezeichnung „jüdische Nation“, an deren Stelle nunmehr das Wort „Israeliten“ trat. In der Zeit zwischen 1808 und 1812 war die „Sulamith“ eigentlich nichts als ein Leiborgan des Israel Jacobson und des Kasseler Konsistoriums (oben, § 31), zu dessen aktiven Mitgliedern auch der Herausgeber der Zeitschrift selbst gehörte. Als ihre Mitarbeiter wirkten neben David Friedländer die später hervorgetretenen Verfechter der religiösen Reform: Salomon, Klee, Johlson u. a. Ihrem Inhalt und ihrer literarischen Form nach stellte die „Sulamith“ im Vergleich zu dem mehr populär redigierten „Sammler“ einen bedeutenden Fortschritt dar, die neue Generation ließ jedoch das deutsche Organ ebenso wie seinen hebräischen Vorgänger im Stich: hatte sie doch inzwischen nicht allein die Kenntnis der nationalen Sprache, sondern auch alles Interesse für jüdische Literatur in jedem Sprachgewande eingeübt.

Höchst bezeichnend ist es, daß die Judenheit Deutschlands im Zeitalter der „ersten Emanzipation“ keinen einzigen Schriftsteller von Rang, weder im Bereiche der jüdischen Wissenschaft noch in dem der schönen Literatur, hervorgebracht hat. Das jüdische Schaffen war in dieser Übergangsepoche, während der die Assimilation in den Reihen der jüdischen Intellektuellen furchtbare Verwüstungen angerichtet hatte, völlig lahmgelegt. Die von dem Prozeß der Zersetzung noch nicht berührten orthodoxen Massen standen aber dem hereinbrechenden Unheil wie von einem Starrkrampf befallen gegenüber, unfähig, mit den ihnen zu Gebote stehenden verrosteten Waffen dem Ansturm der neuen historischen Mächte zu trotzen.

Alles, was sich in der damaligen Judenheit zum Freidenkertum bekannte, wurde durch den Kosmopolitismus der Revolutionsepoche mit in den Strudel gerissen. Die Vernichtung aller Scheidewände zwischen den Nationen, die Verschmelzung aller Volkstypen wurde das Losungswort des Fortschritts. Der oberflächlichen Betrachtungsweise jener Zeit schienen alle kulturhistorischen Unterschiede ein ebenso künstliches Produkt zu sein wie die von der Ständeordnung und dem Absolutismus geschaffenen sozialen Unterschiede. In der Praxis lief indessen das jüdische Weltbürgertum auf eine Verneinung nur des jüdischen Volkstums hinaus, da die zweite Losung der Epoche, die Assimilation, die Juden in die Sphäre der nationalen Interessen der sie umgebenden Völker, der Deutschen, Franzosen usw., hinein zog und sie zu Patrioten von einer ganz bestimmten nationalen Fär-

bung werden ließ. Henriette Herz, Rahel Levin und die anderen Größen der kosmopolitischen Berliner Salons waren während der Befreiungskriege in den Jahren 1813 bis 1815 von glühendster Liebe zu ihrem deutschen Vaterland erfüllt. Trotzdem war aber die Eingliederung in die von jüdenfeindlichen Vorurteilen keineswegs freie deutsche Gesellschaft für die Juden durchaus keine leichte Sache, und die Neulinge mußten nicht selten allerlei Demütigungen und Kränkungen über sich ergehen lassen. So wurde es denn Brauch, die Zugehörigkeit zum Judentum in der Mitte der Christen nach knechtischer Art zu verheimlichen. Der in Heidelberg studierende Ludwig Börne schrieb 1807 an Henriette Herz: „Es studieren einige Juden hier von guter Familie, es ist aber merkwürdig, wie ängstlich es diese Menschen zu verbergen suchen, daß ihr Ahnherr gehinkt hat. Man sieht nie zwei Juden miteinander gehen oder auch nur sprechen“. Auch der Geschichtsschreiber Jost, der 1813 in Göttingen seinen Studien oblag, bezeugt, daß seine jüdischen Kommilitonen bereits an der Schwelle der Kirche standen. In seiner „Neueren Geschichte der Israeliten“ verzeichnet er die den Juden damals eigene Sucht, den Christen zu gefallen, die einen ständigen Anlaß zu Spötteleien bot. Das ganze Sinnen und Trachten des gebildeten Juden galt ausschließlich der Außenwelt: sie war es, vor der er sich rechtfertigen und der er beweisen zu müssen glaubte, daß er mit ihr ein Herz und eine Seele sei, hingegen der alten jüdischen Welt, die ihm auch in der Tat nichts als ein Symbol der Öde und des Todes bedeutete, völlig fremd gegenüberstehe.

Als mächtigster assimilierender Faktor wirkte in dieser Zeit, wie schon betont, die deutsche Volks-, Mittel- und Hochschule, die zum Lebelement der jüdischen Jugend geworden war. In der gleichen Richtung wirkte aber auch die nach deutschem Muster zugeschnittene neue jüdische Schule. In der von Bendavid geleiteten Berliner „Freischule“ ebenso wie in dem von Jacobson in Seesen begründeten Internat wurden jüdische Kinder zusammen mit den christlichen erzogen, und der ganze Lehrgang stand im Zeichen der angestrebten Germanisierung¹⁾. Die im Jahre 1791 auf Initiative der Regierung,

¹⁾ Im Jahre 1815, kurz vor dem eruptiven Ausbruch des Judenhasses in Deutschland, verwies der Jahresbericht der „Freischule“ mit größter Genugtuung auf den Simultanunterricht als auf das wirksamste Mittel der Verständigung zwischen Juden und Christen.

jedoch mit den Mitteln der jüdischen Gemeinde in Breslau gegründete „Wilhelmsschule“ bot immer wieder Anlaß zu Streitigkeiten zwischen den dortigen Orthodoxen und Aufklärern: während jenen die neue Schule als Giftpflanze galt, war sie diesen ein Anker der Rettung und ein Unterpfand der Wiedergeburt des Judentums. In der konservativen Gemeinde zu Frankfurt am Main kam es, wie erinnentlich, zur Gründung der „Philanthropin“ genannten freien Schule erst im Jahre 1804. Der Erfolg der Aufklärer war in all diesen Fällen insofern von Nutzen, als die allgemeine Bildung vermittelnde neue Schule den mittelalterlichen Cheder und die Jeschiba aus dem Felde schlug, doch verfielen die neugegründeten Lehranstalten ihrerseits in das entgegengesetzte Extrem, indem sie der ihnen anvertrauten Jugend eine deutsche, aber keine jüdische Erziehung zuteil werden ließen. Die Zöglinge dieser Schulen kamen auf die deutschen Universitäten bereits mit dem festen Entschluß, den Weg der Assimilation zu beschreiten, die ihnen als die unerläßliche Vorbedingung des zukünftigen Erfolges in dem von ihnen gewählten freien Berufe zu sein schien. Sich in einem solchen Beruf, namentlich aber im Staatsdienst betätigen zu können — dies war der von der jüdischen Jugend am sehnlichsten gehegte Wunsch. Im Napoleonischen Zeitalter blühten ihr auch schon die schönsten Hoffnungen: im Königreich Westfalen waren den Juden die Staatsämter bereits zugänglich geworden und das gleiche stand in Preußen zu erwarten. So scheuten denn die jüdischen Intellektuellen keine Anstrengungen, um die sie von der deutschen Umwelt unterscheidende Eigenart bis zur Unkenntlichkeit zu verwischen, alles in der Absicht, ihre bürgerliche und politische Ebenbürtigkeit zu beweisen.

Viertes Kapitel

Die Stabilität der alten Ordnung in Österreich

§ 35. Die allgemeine Judenpolitik. Die „Tolerierten“

Am standhaftesten behauptete sich gegen den Ansturm der Revolution die österreichische Monarchie. Nach dem Tode Josephs II. (1790) machte der „aufgeklärte“ Absolutismus einer politischen Reaktion Platz. Die französische Revolution, die „Thron und Altar“ überall ins Wanken brachte, veranlaßte die Stützen der alten Ordnung, jedem Reformversuch nur noch entschiedeneren Widerstand entgegenzusetzen. Ebensowenig vermochten die Napoleonischen Kriege, die Österreich zwar seine italienischen Gebiete kosteten, die Stammlande aber unangetastet ließen, diese Ordnung zu erschüttern. Das Jahr 1806, das sonst in Deutschland bedeutsame, wenn auch nur vorübergehende Veränderungen im Gefolge hatte, brachte Österreich lediglich eine moralische Demütigung: sein Herrscher mußte der Krone des „Heiligen Römischen Reiches“ und der damit verbundenen Würde des Oberhauptes der deutschen Nation entsagen. Eine Verfassung fremdländischer Provenienz blieb aber dem gottesfürchtigen Habsburgerreiche erspart.

Der zahlenmäßigen Stärke seiner jüdischen Bevölkerung nach rangierte Österreich in dieser Epoche gleich nach dem durch die polnischen Gebiete vergrößerten Rußland. In Wien wie in den deutschen Ländern Österreichs überhaupt nur spärlich vertreten, ballten sich die Juden in seinen slawischen und ungarischen Ländern zu dichten Massen zusammen: in Böhmen und Mähren gab es (nach der Volkszählung von 1803) 76 000, in Galizien 295 000, in Ungarn mit-samt dem angrenzenden Slawonien und Triest etwa 85 000 Juden. In Wirklichkeit zählte aber das Habsburgerreich zu Beginn des XIX.

Jahrhunderts mehr als eine halbe Million Juden¹⁾. Ihre bürgerlichen, genauer die sie aus dem bürgerlichen Leben ausschließenden Rechtsverhältnisse wurden in den verschiedenen Provinzen des Reiches in verschiedener Weise in Gemäßheit eines der drei für sie geltenden Rechtssysteme geregelt: 1. in Wien und den übrigen deutschen Gebieten Österreichs wurde den Juden Wohnrecht und Handelsfreiheit nur ausnahmsweise, und zwar vorwiegend den Großkapitalisten unter ihnen, als besonderes Vorrecht gegen entsprechende Gebühren konzediert, während die übrigen jüdischen Landesbewohner sich dort nur vorübergehend zu Geschäftszwecken aufhalten durften; 2. in Böhmen und Mähren genossen gesetzliches Wohnrecht nur jene jüdischen Familien, die in die seinerzeit festgesetzte Norm einbezogen worden waren, über welche hinaus die Vermehrung untersagt war; 3. in Galizien und Ungarn schließlich stand zwar die natürliche Vermehrung der dichten jüdischen Volksmassen nicht direkt unter Verbot, doch wurde all ihr Tun und Lassen durch verschiedene von den Zentral- oder Lokalbehörden ausgehende Ausnahmebestimmungen geregelt. Zu der einschneidenden Einengung der privaten und bürgerlichen Rechtssphäre der Juden gesellte sich aber mitunter auch noch die rücksichtsloseste, auf ihre Entnationalisierung abzielende Ein-

1) Diese Gesamtzahl ist das Ergebnis einer Nachprüfung und Berichtigung der amtlichen Angaben, die in einem aus dem Jahre 1803 stammenden Bericht über eine gemeinsame Sitzung der Wiener Hofkanzlei und des Hofkriegsrates zu finden sind (Pfribram, Urkunden II, 110). Da man sich in dieser Sitzung mit der Rekrutenaushebung befaßte, wurden für jede der Provinzen zwei Zahlen angegeben: die Zahl der Juden männlichen Geschlechts und die der jüdischen Familien. Den amtlichen Erhebungen zufolge belief sich in Böhmen die Zahl der Männer auf 24 287, die der Familien auf 10 272, in Mähren samt Schlesien auf 14 113 resp. 5916, in Galizien auf 147 454 resp. 71 043 und in den deutsch-österreichischen Ländern auf 884 resp. 332, insgesamt also auf 186 738 Männer, die sich auf 87 563 Familien verteilten. Setzt man die Zahl der Frauen der der Männer gleich, so erhält man als Ergebnis 373 476 Seelen beiderlei Geschlechts, eine Zahl, die, durch die angeführte Gesamtzahl der Familien dividiert, den nach unten abgerundeten Quotienten: 4,25 ergibt, während für die patriarchalische jüdische Familie ein Durchschnitt von mindestens fünf Köpfen anzusetzen ist. Nimmt man nun für die Stärke der Familien in den genannten Provinzen diesen normalen Durchschnitt an, so gelangt man zu der Gesamtzahl von 437 815 Seelen, woraus sich, rechnet man auch noch die 85 000 Juden Ungarns hinzu, für das ganze Reich erheblich mehr als eine halbe Million jüdischer Einwohner ergibt. Wenn die amtliche Statistik hinter diesem Gesamtergebnis weit zurückbleibt, so ist dies wohl darauf zurückzuführen, daß die Juden aus Angst vor der Konskription einen bedeutenden Teil der Personen männlichen Geschlechts unangemeldet zu lassen pflegten.

mischung in ihr inneres geistiges Leben, eine Folge der Politik, die durch das „Toleranz-Patent“ angebahnt worden war (oben, § 3).

Nach dem Tode des Urhebers des „Toleranz-Patents“, Josephs II., machten freilich die österreichischen Reaktionäre den Versuch, den die ihnen verhaßte Devise der „Toleranz“ an der Spitze führenden Erlaß aus der Welt zu schaffen. Die Bischöfe der herrschenden Kirche wandten sich an den neuen Kaiser Leopold II. (1790—1792) mit einer Eingabe, in der sie ihre Mißstimmung über die unter seinem Vorgänger den Nichtkatholiken zuteil gewordene Duldsamkeit und namentlich über die Zulassung von Juden zu den christlichen Schulen zum Ausdruck brachten, die, wie sie meinten, die Gefahr der Verführung der Christen zum Judentum heraufbeschworen hätte. Der von ihnen vorgetragene Wunsch ging dahin, daß die Duldsamkeit gegenüber den Juden nicht länger allgemeines Gesetz sein, sondern in das Ermessen der Ortsbehörden oder der reichsständischen Herren gestellt werden sollte. Den führenden Staatsmännern widerstrebte es indessen, die neue Regierungszeit mit einem Grausamkeitsakt beginnen zu lassen. Der Hofkanzler Graf Kolowrat wies in einem dem Kaiser erstatteten Bericht darauf hin, daß es dem Ansehen Österreichs nur Abbruch tun würde, wenn man „von der mit allgemeinem Beifall des Auslandes eingeführten Toleranz absehen“ und statt dessen „einen harten Gewissenszwang einführen“ wollte. Der um das Staatswohl besorgte Würdenträger sah sich auch veranlaßt, dem Monarchen Binsenwahrheiten auseinanderzusetzen, wie die, daß „der Zwang gute Christen nicht schafft und höchstens Heuchler erzeugt, die eine Religion, zu der sie sich gezwungenerweise öffentlich bekennen müssen, im geheimen verhöhnen“. Leopold II. ließ sich überzeugen und lehnte das Ansuchen der Reaktionäre ab. Bald schied er jedoch aus dem Leben, und den Thron bestieg der der Reaktion ein willigeres Ohr leihende Kaiser Franz II. (1792—1835; seit dem 1806 geleisteten Verzicht auf die Würde des Deutschen Kaisers Franz I.).

Über dem Haupte dieses Monarchen brausten die folgenschwersten Stürme hinweg: der Orkan der französischen Revolution sowie das Gewitter der Napoleonischen Kriege, und doch blieb das gekrönte Haupt völlig unbelehrbar. Jede „Neuerung“ war dem Kaiser Franz ein Greuel und er grämte sich darüber, daß „die ganze Welt von dem Begehren nach neuen Verfassungen betört“ sei („*totus mundus stultizat et vult habere constitutiones novas*“). Unter anderem

brachte man ihm die Überzeugung bei, daß selbst die Reformen Josephs II. die Juden nicht zu bessern vermocht, sondern lediglich ihren Handelsgeist beflügelt und dem Zustrom durchtriebener Händler nach Wien Vorschub geleistet hätten. Die sich damals bemerkbar machende Zunahme der Zahl der jüdischen Einwohner in der Hauptstadt flößte dem Wiener Magistrat sowie der Regierung großen Schrecken ein. Es wurde festgestellt, daß im Jahre 1789 in Wien legalerweise im ganzen nur etwa 100 „tolerierte“ oder privilegierte jüdische Familien sesshaft waren, während sich dorthin allein in den acht letzten Monaten dieses Jahres unter allerlei Vorwänden 7536 „fremde“ Juden Zutritt verschafft hatten. Die Privilegierten setzten sich in der Mehrzahl aus Großkaufleuten, Fabrikherren, Bankiers oder „Wechselnegozianten“, Juwelieren sowie Staats-, namentlich „Münzlieferanten“ zusammen; durch besonders großen Reichtum ragten unter ihnen die alteingesessenen Familien Wertheimer, Oppenheimer, Eskeles und Arnstein hervor. Die aus Böhmen und Mähren, Galizien und Ungarn eintreffenden Gäste aber kamen in die Hauptstadt vor allem, um die von ihnen benötigten Waren einzukaufen; man räumte ihnen zum Wareneinkauf sowie zur Abwicklung der damit verbundenen Geschäfte in der Regel eine Aufenthaltsfrist von zwei Wochen bis zwei Monaten ein, wofür sie eine bestimmte „Taxe“ zu zahlen hatten. Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, daß die in ihrem Aufenthaltsrecht beschränkten auswärtigen Kaufleute die sie beengenden Vorschriften zu umgehen trachteten, indem sie es zum Teil unterließen, sich bei den Polizeiamtern zu melden, zum Teil nach Ablauf der ihnen bewilligten Aufenthaltsfrist einen sicheren Unterschlupf zu finden wußten, so daß im Laufe der Zeit Tausende solcher „Passanten“ zu ständigen Einwohnern Wiens wurden. Zur Bekämpfung dieses „Übels“ wurde nun auf Befehl des Kaisers Franz bei der Wiener Polizeidirektion im Jahre 1792 ein besonderes „Judenamt“ errichtet und die „Bollettentaxe“, d. h. die Gebühr für die Ausstellung von zweiwöchentliche Aufenthaltsdauer gewährleistenden Billetts, bedeutend erhöht. Das „Judenamt“ hatte ein scharfes Auge auf alle in der Hauptstadt eintreffenden Juden, fahndete auf solche, die kein Billett besaßen oder deren Billett abgelaufen war, und wies sie nach Beitreibung einer empfindlichen Geldbuße aus der Stadt aus. Durch dieses polizeiliche Fegefeuer, den düsteren Hort der Willkür und Korruption, gingen zwei Generationen entrechteter Juden hindurch,

die das Unglück hatten, die ihnen verwehrte Hauptstadt aufsuchen zu müssen. Das versuchsweise, als provisorische Institution eingerichtete „Judenamt“ sollte über ein halbes Jahrhundert lang, bis zur Revolution von 1848 fortbestehen.

Einem alten, von dem pseudoliberalen „Toleranz-Patent“ aufs neue bestätigten Gesetze zufolge war es den Wiener Juden verwehrt, sich zu einer regelrechten, von gewählten Repräsentanten geleiteten Gemeinde zusammenzuschließen sowie eine besondere Synagoge zu erbauen. Etwaige Verhandlungen mit den österreichischen Behörden waren Sache einiger von der jüdischen Kolonie der Hauptstadt dazu bevollmächtigter Notabeln. In den Jahren 1792 und 1793 entfalteten diese Bevollmächtigten im Zusammenhang mit der Einführung des „Judenamtes“ und der Verschärfung der Unterdrückungspolitik eine besonders rege Tätigkeit. Sie unterbreiteten dem Kaiser durch die Vermittlung der Hofkanzlei mehrere Bittschriften, in denen sie eine Reihe von dringlichen Wünschen zum Ausdruck brachten: sie ersuchten darum, daß den in Wien seßhaften Juden das Recht zuteil würde, in der Stadt selbst sowie in den außerhalb des jüdischen „Ansiedlungsrayons“ gelegenen niederösterreichischen Landkreisen Immobilien zu erwerben; daß die Vertreter der Wiener Kolonie von geplanten Regierungsverfügungen inbetreff der Juden rechtzeitig verständigt würden, damit sie ihre Bedenken gegen „gehässige“ Maßnahmen geltend machen könnten; daß die speziell den Juden auferlegte Ehesteuer, die sogenannte „Schleiertaxe“, ebenso wie die Vorschrift, nach der die Trauungszeremonie im Beisein eines Polizeikommissars vollzogen werden mußte, aufgehoben würde und daß der Bräutigam nicht genötigt sein sollte, die Trauungsformel „deutsch abzulesen“. Ferner gingen ihre Wünsche dahin, daß akademisch gebildete, mit dem Doktorgrad ausgezeichnete Juden zum Staatsdienst zugelassen würden; daß in amtlichen, an Juden gerichteten Schriftstücken die Anschrift: „An den Juden N. N.“ durch die allgemein übliche: „An den Herrn N. N.“ oder kurz „An N. N.“ ersetzt würde; daß das an der Fassade des „Judenamts“ prangende Schild: „Für Juden, Sesselträger und Fiaker“ entfernt und daß schließlich den zureisenden Juden die gleichsam an Stelle der schmähhlichen „Leibmaut“ (Leibzoll) eingeführte „Bollettentaxe“ erlassen würde. Die Äußerung dieser recht bescheidenen Wünsche, zu der die Wiener Notabeln sich

wohl unter dem Eindruck der in Frankreich erfolgten Emanzipation entschlossen hatten, schien den österreichischen Bürokraten eine unerhörte Anmaßung zu sein. In der diesbezüglichen Antwort der niederösterreichischen Regierung wurden die meisten der vorgebrachten Wünsche kurzerhand als eine vom „Übermut“ eingegebene „Dreistigkeit“ gekennzeichnet. Nicht anders beurteilte auch Kaiser Franz die jüdischen Vorstellungen. In der kaiserlichen Entscheidung vom 9. Mai 1794 hieß es, daß die Ansuchen der Juden zum größten Teil „lediglich abgewiesen werden“ sollten und daß allein die Bitten um Abänderung der auf dem Schilde des „Judenamts“ angebrachten Aufschrift sowie der im amtlichen Schriftwechsel gebrauchten Anredeform, soweit diese nicht auch sonst schon durch eine höflichere ersetzt worden sei, Beachtung verdientes; hinsichtlich des Anspruchs auf die Bekleidung von Staatsämtern wurde aber betont, daß der Staatsdienst den Juden grundsätzlich unzugänglich bleiben müsse und daß ihnen Staatsämter nur ganz ausnahmsweise anvertraut werden könnten, insofern es sich um hochbegabte, sich durch hohe sittliche Vorzüge auszeichnende und akademisch gebildete Männer handle, die sich „von dem allgemeinen Leben und Streben des größeren Haufens ihrer Glaubensgenossenschaft“ losgerissen hätten.

Dies war die Art, in der man selbst mit den Spitzen der österreichischen Judenheit, mit den Wiener Juden, verfuhr. Desungeachtet galt dem noch mehr zurückgesetzten „größeren Haufen“ der an und für sich ehrverletzende Ausdruck „Tolerierte“ als ein Wahrzeichen des Bevorrechtetseins, da er ja immerhin ein Schutzmittel gegen polizeiliche Willkür bildete. So wurde denn dieser Spitzname von den Juden selbst in den an die Behörden gerichteten Eingaben gern verwendet und sogar, als handle es sich um einen Ehrentitel, in Grabchriften mitaufgenommen; noch heute ist auf manchen Grabsteinen in Wien die Inschrift zu lesen: „Hier ruht der tolerierte Jude N. N.“. Da die „Toleranz“ käuflich war, so nahm die Zahl ihrer Nutznießer, ungeachtet der Höhe des dafür zu erlegenden Preises, immer mehr zu. Diese ständige Zunahme machte indessen der Regierung schwere Sorgen. Im Jahre 1802 mußten die Behörden zu ihrem Schrecken feststellen, daß in dem rund 300 000 Einwohner zählenden Wien etwa 130 „tolerierte“ Familien sesshaft geworden waren, die zusammen mit den bei ihnen angestellten Stammesgenossen nicht weniger als 1400 Seelen umfaßten. Um nun den Zustrom der Juden nach der

Hauptstadt zu unterbinden, wurde der Beschluß gefaßt, den sich auf 12 000 Gulden belaufenden Pauschalbetrag an jährlich geleisteten „Toleranzgebühren“ um 50 Prozent zu erhöhen und die Verleihung neuer Toleranzbriefe bis auf weiteres einzustellen. Seit 1807 mußte jeder, der sich um das Vorrecht bewarb, zu den „Tolerierten“ gezählt zu werden, den Beweis erbringen, daß er im Besitze eines Vermögens von mindestens 60 000 Gulden sei. Ferner wurde bekanntgegeben, daß dieses „Privileg“ den Familienhäuptern nur auf Lebensdauer bewilligt werde, mit der Folge, daß nach ihrem Tode die Hinterbliebenen nur dann auf das Wohnrecht in Wien Anspruch erheben dürften, wenn jeder von ihnen über ein ansehnliches Vermögen verfüge. Diese Bestimmung brachte es mit sich, daß aus der Residenz der Habsburger immer wieder Witwen und Waisen mit rücksichtsloser Härte ausgewiesen wurden. Daneben blieb nach wie vor das für die Juden allgemein geltende Verbot in Kraft, in Wien unbewegliche Güter zu besitzen, und erst im Jahre 1811 erhielt die Wiener jüdische Kolonie die Erlaubnis, für die neugegründete Reformschule ein eigenes Haus zu erbauen. Die Genehmigung zur Errichtung einer Synagoge wurde nach großen Anstrengungen erst viel später erwirkt.

Indessen gab es einen Augenblick, da die österreichischen Machthaber plötzlich vor den erbarmungslos Unterdrückten eine sozusagen politische Angst verspürten. Es war dies im Jahre 1806, als in Paris die Versammlung der jüdischen Notabeln tagte und die Einberufung des Großen Synhedrions in Aussicht genommen ward. Bereits im September dieses Jahres berichtete der rührige, damals in Paris als österreichischer Botschafter wirkende Fürst Metternich nach Wien, daß die von Napoleon mit der Einberufung der jüdischen Notabeln aus den verschiedenen Ländern verfolgten Zwecke keineswegs harmlos seien: neben der Lösung solcher naheliegenden Aufgaben, wie etwa die Regelung der Verhältnisse im Elsaß, gehe es dem weitsichtigen, Deutschland und Polen mit Krieg überziehenden Franzosenkaiser darum, sich in diesen Ländern die Sympathien der jüdischen Bevölkerung zu sichern und sie glauben zu machen, daß er ihr Messias sei, dazu ausersehen, sie allerorten vom Joche der Entrechtung zu erlösen. Einen Monat nach der Veröffentlichung des die Einberufung des Synhedrions verkündenden Aufrufs meldete Metternich nach der österreichischen Hauptstadt: „Auch wenn der Kaiser (Napoleon) diese

Koinzidenz der Einberufung des Großen Synhedrions und seiner Kriegsoperationen nicht mit Absicht herbeigeführt hat, so besteht doch kein Zweifel, daß er es nicht versäumen wird, sich in Polen für einen Befreier der Christen und für den Messias der dortigen immensen jüdischen Bevölkerung auszugeben“. Da nun Polen zu einem beträchtlichen Teile zur österreichischen Monarchie gehörte, geriet man in Wien in größte Unruhe. Die Angst ließ politische Phantome erstehen: Napoleon, so sagte man sich, lasse ein jüdisches Parlament zusammentreten, um die gesamte Judenheit in einen Geheimbund zur Unterstützung der französischen Politik zu verwandeln, und so sei zu erwarten, daß die mit der alten Ordnung unzufriedenen österreichischen Juden mit den französischen Eroberern gemeinsame Sache machen würden. Der Chef der österreichischen Polizei, Baron Summerau, lenkte die Aufmerksamkeit des Kaisers Franz darauf, daß in dem das Synhedrion betreffenden Aufruf von einer „völligen Wiedergeburt des jüdischen Volkes“ die Rede sei, was mit aller Unzweideutigkeit auf das Vorhaben Napoleons hinweise, die Rolle eines „Pseudomessias“ zu spielen. Hierauf gab der Kaiser dem Freiherrn von Summerau den Befehl, auch die Landeshauptleute durch Runderlaß auf die von Paris ausgehende Agitation aufmerksam zu machen. Bezeichnend für die Stimmung der Regierung ist namentlich die folgende Stelle dieses Rundschreibens (7. Oktober 1806): „Schon ein oberflächlicher Blick in den Gang dieser Angelegenheit enthüllt die politische Tendenz derselben und läßt Folgen von der höchsten Wichtigkeit für alle Staaten ahnen, in welchen jenes Volk zerstreut und durch Reichtum, Verbindungen, Schlaueit und Zusammenhang bedeutend ist. Die gleiche Taktik, durch welche Napoleon der Freimaurerei eine politische Richtung gab und aus den Mitgliedern dieses Ordens in so manchen fremden Staaten eine geheime Polizei sich bildete, scheint auch hier nicht bloß zu diesem, sondern zu noch höheren Zwecken angewendet zu werden“. So forderte denn der Polizeichef die Ortsbehörden auf, das Nötige zu veranlassen, um den österreichischen Juden jede Fühlungnahme mit dem jüdischen „Kongreß“ zu Paris unmöglich zu machen. Zu diesem Zwecke sollte der briefliche Verkehr der Juden, namentlich der gebildeten unter ihnen, mit dem Auslande überwacht und in Erfahrung gebracht werden, ob nicht irgendeiner jüdischen Gemeinde ein Einladungsschreiben aus Paris zugegangen sei; unter keinen Umständen

sollten ferner den Juden Pässe für die Reise nach Paris ausgestellt und die darum Nachsuchenden darüber aufgeklärt werden, welche traurigen Folgen eine solche Reise sowohl für sie persönlich wie für ihr Volk nach sich ziehen könnte.

Die österreichische Polizei machte sich gehorsamst ans Werk und ließ nun der Obrigkeit Meldungen zugehen, die teils auf zutreffenden Beobachtungen, teils auf albernen Gerüchten beruhten. In Böhmen, Mähren und Galizien konnte sich die Polizei davon überzeugen, daß die dortigen, streng orthodoxen oder dem Chassidismus anhängenden Juden für das Synhedrion, durch das eine Umbildung des Judentums angestrebt wurde, nichts übrig hatten. Der Polizeidirektor von Wien wußte sogar „Tatsachenmaterial“ herbeizuschaffen: eine Liste der in der Hauptstadt lebenden jüdischen Familien, in der er vermerken ließ, welche von ihnen an den religiösen Gebräuchen, insbesondere an den Speisegesetzen, festhielten und welche der Freigeisterei verfallen seien. Auf Grund der von ihr unterschlagenen Postsendungen zeigte daneben die Polizei voll Schreck jeden Empfänger von Nachrichten über das Synhedrion an; zwar wurde solchen Adressaten ihre Korrespondenz nach der Lustration ausgehändigt, doch behielt man sie fortan scharf im Auge. Am meisten machte der Regierung die fortschrittlich gesinnte Gemeinde von Triest Sorge, die einzige in Österreich, die mit dem Pariser Synhedrion sympathisierte: es erging die Verfügung, jeden Juden, der aus Paris nach Triest heimkehren würde, festzunehmen und einem strengen Verhör zu unterziehen. Der österreichische Botschafter in Paris wurde angewiesen, „auf die sich dort etwa einfindenden erbländischen Juden nach Tunlichkeit zu invigilieren“. Über alle bei ihm einlaufenden Meldungen pflegte Summerau dem Kaiser Franz Bericht zu erstatten, und beide sannten unter größter Anspannung ihres staatsmännischen Verstandes auf Mittel und Wege zur Bekämpfung der drohenden „Gefahr“. Voller Genugtuung nahm der Kaiser Kenntnis von der Abneigung der konservativen jüdischen Kreise gegen die Neuerungen Napoleons; um so schwerere Beunruhigung verursachte ihm aber das Häuflein der „sich mehr dem Deismus nähernden“ Aufgeklärten. Die Ängstlichkeit der Regierung wirkte auch auf die einflußreichsten unter den Wiener Juden ansteckend. Als einer dieser Notabeln, Bernhard Eskesles, aus Paris den das Synhedrion betreffenden Aufruf erhielt nebst einer Einladung, an der Versammlung teilzunehmen, beeilte er sich,

in seiner Angst dem Polizeidirektor davon Mitteilung zu machen. Hierauf wurde Eskeles die Ehre zuteil, von Summerau in Audienz empfangen zu werden, und er mußte die Zusicherung geben, daß er die Polizei von dem Inhalt des in Aussicht genommenen Antwortschreibens der Vertreter der Wiener Kolonie rechtzeitig in Kenntnis setzen würde.

Diese komisch wirkende Furchtsamkeit des österreichischen Kaisers und seiner Regierung mochte wohl die Juden, soweit sie die von Napoleon bei der Einberufung des Synhedrions verfolgten Ziele durchschauten, nicht wenig erheitert haben. Bald war jedoch die Angst überwunden und die Zimperlichkeit, mit der man die Juden in Österreich eine Zeitlang behandelt hatte, verschwand. Der Kaiser, der im Augenblick der Schwäche auf die Sympathien „seiner“ Juden so großen Wert gelegt hatte, zögerte nicht, ihnen in der Zeit seines Triumphes, nach der Niederwerfung Napoleons, aufs härteste zuzusetzen. Im Jahre 1814, als er mit den verbündeten Monarchen in Paris weilte, ließ er die kleinen „Hausangelegenheiten“ keineswegs aus dem Auge. Als ihm nämlich gemeldet wurde, daß manche Juden in Umgehung des Gesetzes in Wien Häuser erworben hätten, ließ er von Paris aus an die Hofkanzlei den strengen Befehl ergehen, gegen solch groben „Unfug“ unverzüglich einzuschreiten. Nicht geringere Aufregung verursachte dem sich im Lande der großen Revolution aufhaltenden Franz die aus der Heimat eingetroffene Meldung, daß die Nichtkatholiken sich erkühnten, während der Fastenzeit Tanzvergnügen und Bälle zu veranstalten, und wiederum erging aus dem Hauptquartier ein kaiserlicher Befehl, der ungeziemenden Vergnügungssucht zu steuern. Die segensreichen Folgen dieser Verfügung für das Staatsleben bestanden darin, daß die österreichische Polizei am Festtage des „Purim“ die von den Juden abgehaltenen fröhlichen Gastmähler daraufhin kontrollierte, ob sie nicht etwa auch von Christen besucht würden.

Bürokratismus und kleinliche Reglementierung waren überhaupt die charakteristischen Merkmale der „Judenpolitik“ im damaligen Österreich. Passierten doch allein die Hofkanzlei im Laufe von fünf- undzwanzig Jahren (1789–1814) mehr als sechshundert vornehmlich die Wiener Juden betreffende Sachen¹⁾; wie viele Tausende sol-

¹⁾ Vgl. Přibram, Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden in Wien, Band I–II (Wien 1918).

cher Sachen mochten also außerdem von den Verwaltungsorganen in Böhmen, Mähren, Galizien und Ungarn erledigt worden sein, in jenen österreichischen Provinzen, die die Hauptmasse der jüdischen Bevölkerung beherbergten!

§ 36. Das Normierungs- und Bevormundungssystem in Böhmen und Mähren

Das für die österreichischen Juden außerhalb ihres eigentlichen Ansiedlungsgebietes, in den deutschsprachigen Landesteilen, eingeführte Konzessionssystem der „Duldung“ stellte eine ziemlich einfache Form der Rechtlosigkeit dar. Komplizierter war das System der Normierung der jüdischen Bevölkerung, das in den „Erbländen“ Böhmen und Mähren in Geltung war. Im Jahre 1789 waren hier für die jüdische Bevölkerung, wie erinnerlich (oben, § 3), zwei Normen in Kraft: die von 8600 Familien für Böhmen und von 5400 für Mähren. Zwar zählte Böhmen im Jahre 1803 10 272 und Mähren zusammen mit Schlesien 5916 jüdische Familien¹⁾, doch bedeutete dies lediglich eine Überschreitung der noch immer zu Recht bestehenden Norm. Der natürlichen Vermehrung der Juden legte man nach wie vor allerlei Hindernisse in den Weg. Der Kampf des österreichischen Gesetzes gegen das Gesetz der Natur wurde in alterprobter Weise geführt: in jeder Familie hatte allein der älteste Sohn das Recht, eine Ehe einzugehen, während seine übrigen Brüder entweder zum Zölibat oder zur Auswanderung verurteilt waren; das letztere galt auch für alle Mitglieder jener Familien, die sich in Mißachtung der festgesetzten Höchstgrenze in diesen Ländern niedergelassen hatten, es sei denn, daß durch einen „glücklichen“ Zufall das Haupt einer der legalen Familien kinderlos verstarb, so daß eine „Familiennummer“ frei wurde. In Abweichung von der allgemein geltenden Ord-

¹⁾ Der zeitgenössische Verfasser der „Geschichte der Juden in Böhmen“ (Wien und Prag, 1819), Herrmann, setzte unter Zugrundelegung der geltenden Norm die Gesamtzahl der böhmischen Juden auf 40 000 bis 45 000 Seelen an; da indessen die Norm in Wirklichkeit überschritten war und die Zahl der Männer allein selbst nach den amtlichen Angaben im Jahre 1803 24 287 betrug, was eine Gesamtstärke von rund 50 000 Seelen ergibt (s. oben, § 35, Anm.), so ist unter Berücksichtigung der Nichtangemeldeten die Gesamtzahl der Juden in Böhmen auf etwa 60 000, in Mähren und Schlesien entsprechend auf etwa 40 000, in allen drei Provinzen zusammen also auf annähernd 100 000 zu veranschlagen.

nung erwarben das Recht, eine eigene Familie zu begründen, diejenigen jungen Leute, die sich freiwillig zum Militärdienst meldeten oder sich der Landwirtschaft zuwandten. Aber auch diejenigen, denen das Eheschließungsrecht in Anbetracht ihrer Stellung innerhalb der Familie oder besonderer Verdienste wegen unbestritten zustand, durften von diesem Rechte nur unter den folgenden Bedingungen Gebrauch machen: der Bräutigam durfte nicht weniger als zweiundzwanzig, die Braut nicht weniger als achtzehn Jahre alt sein (eine ausnahmsweise vernünftige, weil die Frühehen bekämpfende Vorschrift); ferner mußten beide ein Zeugnis über die Absolvierung einer Normalschule vorlegen und schließlich dem für die Genehmigung der Ehe zuständigen Kreisamt den Nachweis liefern, daß sie über eine ergiebige Erwerbsquelle sowie über ein Barvermögen in einer bestimmten Höhe verfügten. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß diese von Gesetzes wegen eingeführte Einteilung der Jugend in die Klasse der eine „Familiennummer“ und das Eheschließungsrecht besitzenden „Familianten“ und in die der zur Ehelosigkeit oder zu außerehelichem Zusammenleben Verurteilten für die jüdische Bevölkerung eine der schwersten Belastungsproben bedeutete.

In eine systematische Form wurde die Rechtlosigkeit der böhmischen Juden durch die zahlreichen Artikel des von Kaiser Franz erlassenen „Judenpatents“ oder „Judensystems“ gebracht. Was an diesem Gesetzgebungswerk am meisten auffällt, ist der schreiende Widerspruch zwischen den guten Worten des Gesetzgebers und seinen bösen Taten. So versichert der Kaiser in der Einleitung zum Erlaß, daß er fest entschlossen sei, „die Judenschaft zum Besten des Staates und ihrem selbsteigenen, der bürgerlichen Bestimmung immer näher zu bringen, damit die Gesetzgebung den Unterschied, den sie bisher zwischen den christlichen und jüdischen Untertanen zu beobachten genötigt war, endlich ganz aufzuheben in den Stand gesetzt werde“. Dieser scheinbar so aufrichtige Wunsch, die Juden zu beglücken, vertrug sich aber sehr wohl mit der Beibehaltung der ihrer natürlichen Vermehrung entgegenwirkenden Beschränkungen. Weiter ist in dem Erlaß zu lesen: „Da die öffentliche Verwaltung zum Zwecke nimmt, die Juden zu vollkommen nützlichen Bürgern und des Schutzes, den ihnen der Staat gewährt, würdig zu machen, so sind ihnen überhaupt alle ehrbaren Nahrungswege eröffnet, welche den christlichen Untertanen gestattet werden“. Auf diese Beteuerungen folgten

jedoch Gesetzesbestimmungen, die die guten Absichten sofort Lügen strafen: es wurde nämlich den Juden untersagt, nicht nur Schankwirtschaften, sondern auch Mühlen in Pacht zu nehmen, sowie mit Getreide und Salz zu handeln, wodurch ihnen durchaus „ehrbare“ und den Christen keineswegs verwehrte Erwerbszweige unzugänglich gemacht wurden. Den jüdischen Hausierern gestattete man in Prag ausschließlich Trödelkram zu verkaufen, wohl gleichfalls im Interesse ihrer „Ehrbarkeit“.

Das Niederlassungsrecht der böhmischen Juden war auf ihren jeweiligen festen Wohnsitz beschränkt. Die Übersiedlung einer der „numerierten“ Familien an einen neuen Wohnort wurde von der Genehmigung der dort zuständigen Behörden abhängig gemacht. In dem Hauptzentrum der böhmischen Judenheit, in Prag, war selbst für den Umzug aus der „Judenstadt“ in einen christlichen Stadtteil eine besondere, nur ganz ausnahmsweise erteilte Genehmigung erforderlich. Daß die österreichische „Duldsamkeit“ eine überaus kostspielige Sache war, beweist die Höhe der den böhmischen Juden auferlegten Sondersteuern: allein eine dieser Steuern, allerdings die wichtigste, wurde auf den alljährlich aufzubringenden Pauschalbetrag von 232 000 Gulden festgesetzt (1799). Das Reglement von 1797 hatte verkündet, daß „die gesamte Judenschaft in Ausübung ihrer väterlichen Religion und ihrer angeerbten Gebräuche durchaus frei und ungehindert sein soll“; in die Sprache der Steuerarithmetik übertragen, bedeutete aber diese „Freiheit“, daß man etwa für die behördliche Genehmigung zum Bau einer Synagoge einen einmaligen Betrag von 1000 Gulden und obendrein einen Jahrestribut von 100 Gulden an den Fiskus abführen mußte; nach entsprechenden Sätzen wurden auch die Friedhöfe besteuert. Aber auch Rabbinat, Schule und selbst die Literatur, die religiöse mit inbegriffen, standen unter wachsamer Kontrolle der christlichen Behörden. Rabbinerämter durften nur Personen mit deutscher Bildung bekleiden. Im Jahre 1798 verfügte das böhmische „Gubernium“, daß bei der Besetzung dieser Ämter lediglich auf einer österreichischen Universität ausgebildete, „in den philosophischen Wissenschaften, dem Naturrecht und der Ethik“ bewanderte Bewerber berücksichtigt werden sollten. Zugleich wurde für alle jüdischen Kinder, Knaben wie Mädchen, der Besuch einer deutschen Normalschule obligatorisch gemacht. In derselben Linie lag der von der Regierung eingeleitete Kampf gegen den Tal-

mudunterricht in den sogenannten „Hausschulen“, den Chadarim und Jeschiboth. Fortan durften im Talmud nur noch die amtlich anerkannten, den eben erwähnten Bedingungen entsprechenden Rabbiner unterweisen, während die „Melamdin“ (die Hauslehrer) auf die Unterweisung in der hebräischen Sprache sowie auf den elementaren Religionsunterricht beschränkt wurden. Nicht genug damit, sollten vom Talmudstudium diejenigen Knaben ausgeschlossen werden, die nicht im Besitze eines Zeugnisses über die Absolvierung einer allgemeinen Bildung vermittelnden deutschen Schule waren. Die Einmischung in das geistige Leben der Juden erstreckte sich auch auf das hebräische Schrifttum. Im Jahre 1811 wurde durch kaiserliches Dekret untersagt, von der österreichischen Zensur nicht geprüfte religiöse Bücher im synagogalen Gottesdienst und sogar in der privaten Häuslichkeit zu gebrauchen; strengster Zensur unterlagen daneben auch Bücher weltlichen Inhalts; für den Bezug von hebräischen Büchern aus dem Auslande war in jedem einzelnen Falle eine besondere Genehmigung erforderlich.

Es gehörte ein recht sonderbarer Begriff von der Wechselbeziehung zwischen bürgerlichen Rechten und Pflichten dazu, um sich trotz der geltenden Gesetze vor aller Welt (in den Dekreten von 1808 und 1811) zu der Behauptung versteigen zu können: „Da die Judenschaft gleiche Vorteile mit den christlichen Untertanen genießt, hat sie auch mit diesen die gemeinschaftlichen Pflichten gegen den Staat“. Und gleich darauf, gleichsam zur Erläuterung des Prinzips der „gemeinschaftlichen Pflichten“, folgt die Klausel: „In Steuersachen bestehen für die Juden eigene Vorschriften“. — Dies war die Art, in der die österreichische Regierung in Böhmen und Mähren zu Werke ging: jedem der Ausnahmegesetze pflegte sie eine Einleitung vorauszuschicken, in der sie in hochtrabenden Worten ihre väterliche Sorge um das Wohl aller Untertanen ohne Unterschied der Konfession zum Ausdruck brachte. Durch solche schwulstigen, jedoch zu nichts verpflichtenden Vorreden zollte die Regierung dem Geiste der Zeit Tribut, gegen den sie in dem verbindlichen Teil der Gesetze einen erbitterten Kampf führte.

Nicht geringe Verwirrung stiftete im Leben der österreichischen Juden die in dieser Epoche auf sie ausgedehnte Wehrpflicht. Österreich war der erste Staat in Europa, der sich zu dieser Neuerung entschlossen hatte, und zwar schon unter Joseph II., dessen Überzeugung

dahin ging, daß er durch sein „Toleranz-Patent“ den Juden bereits alle staatsbürgerlichen Rechte gewährt und dadurch die Berechtigung erlangt hätte, ihnen auch die schwerste staatsbürgerliche Pflicht aufzuerlegen. Die Juden hatten allen Grund, anderer Meinung zu sein, und so wurde für sie das Jahr der ersten Rekrutenaushebung zu einem Jahre wahrer Trauer (oben, § 3). Der Umstand, daß sich die Juden, namentlich die galizischen, für den Frontdienst als wenig tauglich erwiesen, nötigte allerdings die Regierung bald, die jüdischen Soldaten lediglich im Fuhrwesen zu verwenden und später sogar die Ersetzung der Naturalleistung durch eine besondere Rekrutensteuer als zulässig zu erklären. Nachdem jedoch Österreich im Jahre 1793 in den Koalitionskrieg gegen Frankreich verwickelt worden und der Bedarf an Heeresersatz stark gestiegen war, faßte Kaiser Franz den Beschluß, die Juden erneut zum Kriegsdienst heranzuziehen, wobei den hierfür Untauglichen statt des früher geleisteten Lösegeldes von 30 Gulden pro Kopf die hohe Wehrsteuer von 150 Gulden auferlegt wurde, ein Betrag, der für die Anwerbung von zwei Freiwilligen genügte. Aus dem über diese Frage im Staatsrat stattgehabten Meinungsaustausch sowie aus den Berichten der Provinzialbehörden ist zu ersehen, welch panischer Schrecken sich damals der Juden bei jeder Rekrutenaushebung zu bemächtigen pflegte. So wußte ein Mitglied des Staatsrates zu berichten, daß „viele Burschen schon im voraus zittern, entlaufen, sich verbergen, unter dem rührendsten Geheule ihrer Eltern und Blutsfreunde mit voller Traurigkeit sich der höheren Gewalt ergeben, ihrem heiligsten Eigentum entsagen und der sehr wahrscheinlichen Gefahr, oder gar nicht mehr oder etwan mit verstümmelten Gliedern zurückzukommen, sich überlassen“. Obgleich der Redner für diese Furcht volles Verständnis zeigte, bestand er darauf, daß die Juden dennoch zum Heeresdienst eingezogen werden sollten, da die für sie geltenden Erleichterungen den Unwillen der Bürgers- und Bauersleute erregten. Nach langwierigen Beratungen stimmte schließlich der Kaiser der folgenden Resolution zu: Juden, die nicht in der Lage sein würden, das für die Besoldung von zwei Freiwilligen ausreichende Lösegeld in der Höhe von 150 Gulden zu erlegen, sollten der Wehrpflicht in natura, in eigener Person Genüge tun. Auf diese Weise konnten sich die Wohlhabenden vom Kriegsdienst befreien, der fortan mit seiner ganzen Schwere auf der Mittelschicht und den Unbemittelten lastete. Einige Jahre später hob indessen der Kaiser

das Loskaufsrecht zunächst für Böhmen und Mähren (1797) und sodann, als über Europa erneut das Kriegsgewitter heraufzog, auch für das ganze Reich auf (1806). In den Jahren des Befreiungskrieges (1813—1815) dienten im österreichischen Heere viele Juden aus allen Reichsteilen, und nicht wenige von ihnen fielen zum größeren Ruhme des Hauses Habsburg, das von der Demütigung seiner jüdischen Untertanen sogar auch dann nicht lassen konnte, als es sich selber von Napoleon gedemütigt sah.

Freilich waren es weniger politische als religiöse und allgemein kulturelle Ursachen, die die natürliche Abneigung der patriarchalischen jüdischen Massen Böhmens, Galiziens und Ungarns gegen den ihnen aufgezwungenen Heeresdienst so sehr verschärften. Der Analyst jener Zeit, Abraham Trebitsch aus Nikolsburg, unterließ es denn auch nicht, in seiner Chronik „Die Zeitgeschehnisse“ („Koroth ha'ittim“, 1801) unter den wichtigsten von ihm in der Hauptgemeinde Mährens miterlebten Ereignissen die Schrecken der Rekrutenaushebungen zu verzeichnen. Er berichtet über die Herzbeklemmung, mit der man in Nikolsburg dem Durchzug der jüdischen Soldaten zusah, die genötigt waren, den Sabbat zu entheiligen, die Speisegesetze zu verletzen und selbst in den Passatagen gesäuertes Brot zu essen, erzählt dann, wie Abordnungen der jüdischen Gemeinden von Böhmen, Mähren und Galizien beim Kaiser in Wien um die Befreiung der Juden vom persönlichen Militärdienst nachsuchten, wie sie das Recht des Loskaufs erwirkten (1792) und wie man bald darauf, nach der Erhöhung des Lösegeldes, erneut nach den unbemittelten Wehrpflichtigen zu fahnden begann (1796). „Die Jungen sahen und versteckten sich“, zitiert der Chronist den Hiob-Vers (29, 8) in bezug auf die sich vor der Rekrutenmusterung verbergenden jungen Leute. Viele in militärpflichtigem Alter stehende Jünglinge flüchteten aus Böhmen und Mähren nach Deutschland, namentlich nach Preußisch-Polen, aber auch nach den polnischen Provinzen Rußlands, wo die allgemeine Militärdienstpflicht damals noch nicht eingeführt war. Manche dieser Flüchtlinge wandten sich nach Offenbach, der Residenz Jakob Franks und seiner Tochter Eva. Es waren dies die Söhne der in Prag und an anderen Orten noch immer zusammenhaltenden geheimen Frankisten, die ab und zu die Häupter der Sekte in Offenbach aufzusuchen pflegten¹⁾.

¹⁾ S. unten, § 39 und Anhang, Note 2.

§ 37. Das Korrektionssystem in Galizien

In dem von Juden dicht bevölkerten Galizien, das Österreich von dem zertrümmerten Polen geerbt hatte¹⁾, war die Beschränkung ihrer Zahl durch Festsetzung einer Höchstgrenze undurchführbar; doch verstand es die österreichische Regierung, hier andere Mittel der Bedrückung ihrer jüdischen Untertanen ausfindig zu machen, selbstverständlich in der alleinigen Absicht, sie zu „bessern“. In diesem Lande galt nämlich für die Juden eine besondere Verfassung, ein von Joseph II. im Jahre 1789 erlassenes „Toleranz-Patent“, das unter den folgenden Herrschern durch zahlreiche, dem Geiste ihrer Regierung entsprechende Novellen und Entscheidungen ergänzt wurde. Auch in diesem Falle führte das seinem Wesen nach auf Unterdrückung ausgehende Gesetzgebungswerk einen überaus klangvollen Titel: „Patent, kraft dessen den Juden alle Rechte und Vorrechte der übrigen Untertanen verliehen werden“. Die Gleichstellung kam jedoch nur darin zum Ausdruck, daß die Juden der allgemein bürgerlichen Verwaltung und Gerichtsbarkeit unterstellt wurden, wofür man ihnen aber das einzig wertvolle Erbe des polnischen Regimes nahm:

1) Die Grenzen dieses Landes wurden in der Zeitspanne zwischen 1789 und 1815 vielfach geändert. Nach der dritten Teilung Polens (1795) fiel Österreich, das bis dahin nur Ostgalizien (Lemberg, Brody usw.) besaß, auch das westliche Galizien mit Krakau zu. Im Jahre 1809 wurde aber das letztere Gebiet von Österreich losgetrennt und dem Herzogtum Warschau einverleibt, um 1815 erneut an Österreich zu fallen. Nach den bereits ausgeführten statistischen Daten vom Jahre 1803 (oben, § 35, Anm.) gab es in beiden Teilen Galiziens 71 043 jüdische Familien, in denen 147 434 Personen männlichen Geschlechts gezählt wurden, woraus sich, wenn man die Zahl der Frauen in der gleichen Höhe ansetzt, eine Gesamtzahl von 294 908 Seelen beiderlei Geschlechts ergeben würde (etwa 199 000 in Ost-, und etwa 96 000 in Westgalizien). Indessen steht diese Zahl in offensichtlichem Mißverhältnis zu der der Familien: 71 043 Familien müßten, selbst wenn man nur den normalen Durchschnitt von 5 Mitgliedern zugrunde legt, 355 215 Seelen umfassen; in Anbetracht des Kinderreichtums der polnischen Juden und der Unwahrscheinlichkeit eines so starken Übergewichts der Frauen, wie es in den Ergebnissen der Volkszählung hervortritt, kann man aber die fragliche Zahl getrost auf 400 000 abrunden. Die Ergebnisse der amtlichen Statistik für Galizien sind überhaupt stets als weit hinter der Wirklichkeit zurückbleibend zu betrachten, da die kompakten und damals politisch noch unreifen Massen der galizischen Juden von den Volkszählungen nichts als eine Erhöhung der Steuerlasten, des Rekrutenkontingents und sonstiges Ungemach erwarteten und daher jedem von den Behörden ausgehenden Versuch, „die Häupter zu zählen“, zähesten Widerstand leisteten. Vgl. die oben, § 3, angeführten Zahlen, die sich allein auf Ostgalizien, und zwar auf die Zeit nach der 1772 erfolgten ersten Teilung Polens beziehen.

die weitgehende Kahal-Selbstverwaltung, die nun aufs äußerste eingeeengt wurde. Strenger Reglementierung verfiel auch das Wirtschaftsleben der Juden. Man beraubte sie des Rechts, die unter ihnen besonders verbreiteten Berufe auszuüben: die Pachtung von landwirtschaftlichen Betrieben, von Schankstätten, Bierbrauereien und Mühlen. Grund und Boden auf dem flachen Lande durften Juden nur zwecks Bebauung mit eigenen Kräften erwerben. In Lemberg war die Neuansiedlung von jüdischen Familien untersagt, und auch die Altingesessenen durften lediglich in bestimmten Stadtvierteln ihren Wohnsitz haben. In Krakau wurden die Juden im Jahre 1796 sogar erneut in das alte Ghetto, in die Vorstadt Kasimierz verwiesen. Zum Zwecke amtlicher Registrierung wurde es ferner den jüdischen Einwohnern, die zumeist noch keine Familiennamen führten, zur Pflicht gemacht, sich solche beizulegen. Aufs wachsamste wurden überdies die Eheschließungen kontrolliert, und zwar im Interesse der von Staats wegen betriebenen Zwangsaufklärung, die in der „Korrektionspolitik“ der österreichischen Regierung den Schlußstein bildete.

In dem weit ausgedehnten Lande, wo den vom Rabbismus und Chassidismus beherrschten jüdischen Massen die europäische Aufklärung als eine allein auf die Zerstörung der altherwürdigen Lebensformen ausgehende feindliche Macht galt, war ein *spontaner* Kampf des Lichtes mit der Finsternis notwendig, die Arbeit von Kulturträgern, die sich auf die Kraft der Überzeugung, nicht aber auf rohe Gewalt stützten. Statt dessen beschloß die österreichische Regierung, die Aufklärung zwangsmäßig zu verbreiten, wobei sie auch ihr Endziel durchblicken ließ: die Schaffung eines neuen Judentums mit einem Minimum an nationaler Kultur. Mit dieser Mission wurde nun ein Jude, *Herz Homberg*, betraut, der aus dem Berliner Aufklärerkreise hervorgegangen war und in Österreich eine überaus verhängnisvolle Rolle spielen sollte. Im alten böhmischen Prag zu Hause und Zögling einer Talmudschule, verdankte er seine Erleuchtung dem Aufenthalt in Berlin, während dessen er in dem Kreise um Moses Mendelssohn verkehrte. Unter dem Einfluß des „Émile“ von Rousseau faßte er den Beschluß, sich pädagogischer Tätigkeit zu widmen. Einige Jahre hindurch (1778–1782) war er Lehrer im Hause Mendelssohns und beteiligte sich auch, wie erinnerlich, an der Abfassung des neuen Bibelkommentars, des „Biur“ (Band VII, § 43). Auf die von ihm mit Freuden begrüßte Nachricht über das in Österreich ergangene

„Toleranz-Patent“ und die Aufklärungsmaßnahmen Josephs II. hinkehrte Homberg nach der Heimat zurück, um bei der Durchführung der von oben verfügten „Reformen“ mit Hand anzulegen. In Wien angelangt, bestand er an der Universität eine Prüfung in der Philosophie, bewarb sich sodann vergeblich um einen Lehrstuhl an der Prager Universität und bot schließlich der Regierung seine Dienste bei der Durchführung der Reform des jüdischen Schulwesens in Galizien an. Ein eingefleischter Rationalist, dem jeglicher Sinn für geschichtliche Evolution abging, hegte Homberg nicht den geringsten Zweifel an der Möglichkeit einer Erneuerung des Judentums auf dem Wege zwangsmäßiger Aufklärung, und der ihm innewohnende Strebergeist sagte ihm, daß es viel vorteilhafter sei, der Regierung zu dienen als dem eigenen unterjochten Volke. Im Jahre 1787 wurde Homberg zum „Oberaufseher“ der von ihm selbst in Galizien zu eröffnenden jüdischen Reformschulen ernannt. Er begab sich nach Lemberg, wo er, ungeachtet dessen, daß die jüdische Bevölkerung ihn als einen Freidenker und Handlanger der Regierung mit äußerster Feindseligkeit empfing (man weigerte sich sogar, ihm eine Wohnung zu vermieten), mit größtem Eifer an das ihm anvertraute Werk ging. Im Laufe von nur vier Jahren eröffnete er in verschiedenen Städten Galiziens nahezu hundert „deutsch-jüdische“ Elementarschulen, in denen jedoch das jüdische Element hinter dem deutschen so stark zurücktrat, daß es Homberg nur mit Mühe gelang, die benötigten Lehrkräfte aufzutreiben, die er vornehmlich aus den deutschen Provinzen beziehen mußte. Zwecks Heranbildung von Lehrern an Ort und Stelle wurde in Lemberg ein jüdisches Lehrerseminar begründet. Es war keine leichte Sache, die Zöglinge der Chadarim in die von der Obrigkeit eröffneten Lehranstalten einzuschulen, in denen die jüdische Bevölkerung Stätten zur Heranbildung von Abtrünnigen erblickte. Die Regierung kam jedoch dem Mann ihres Vertrauens zu Hilfe: der Besuch der neuen Schulen wurde für obligatorisch erklärt und die Elternschaft darauf aufmerksam gemacht, daß jungen Männern, die kein Zeugnis über die Absolvierung einer solchen Schule oder über die Ablegung einer entsprechenden Prüfung besitzen sollten, die Genehmigung zum Eingehen einer Ehe verweigert werden würde.

Das mit Hilfe des „Aufsehers“ Homberg eingeführte System der Zwangserziehung löste in den orthodox gesinnten Massen tiefste Erbitterung aus. In allen Gemeinden tobte der Kampf gegen die sich

in den neuen Schulen breit machenden „ketzerischen“ Lehrer, wobei man sich nicht scheute, sie bei der Polizei zu denunzieren sowie durch Beamtenbestechung sich Dispense von der Schulpflicht zu verschaffen. Der rabbinistisch-chassidische Fanatismus entfachte einen nicht geringeren Fanatismus auf der Seite der Aufklärer. Der erboste Homberg beklagte sich in seinen nach Wien gesandten Berichten über die tiefwurzelnde Verderbtheit der galizischen Juden und beantragte die Schließung aller Talmudschulen, die Einführung einer Zensur für die rabbinischen und chassidischen Bücher sowie eine Reihe anderer Unterdrückungsmaßnahmen. Jede über diese Anträge durchsickernde Nachricht wurde nun von den Widersachern Hombergs in der Absicht, ihn als einen Feind des Volkes hinstellen, maßlos übertrieben. Der Name des Schulinspektors wurde noch mehr verhaßt, als man von seiner Mitschuld an der Einführung einer neuen Sondersteuer, der „Lichtzündsteuer“, erfuhr. Im Jahre 1797 unterbreitete nämlich ein gewisser Salomon Koffler, ein findiger Geschäftsmann aus Lemberg, der Regierung den Plan, die in den jüdischen Häusern der religiösen Sitte gemäß am Freitag Abend und sonst an Feiertagen angezündeten Kerzen mit einer Steuer zu belegen; die neue Steuer, so erklärte Koffler, würde überaus einträglich sein, und er selbst wäre bereit, sie gegen eine Jahresleistung von 200 000 Gulden in Pacht zu nehmen. Obgleich dem Kaiser die Erhöhung der Staatseinkünfte höchst verlockend erschien, konnte er sich nicht dazu entschließen, den armen galizischen Massen neue Lasten aufzuerlegen und sie in der Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse einzuengen, weshalb die Regierung Homberg um ein Gutachten in dieser Frage ersuchte. Dieser äußerte sich dahin, daß für den Brauch, Festkerzen anzuzünden, in der Religion keinerlei Anhaltspunkte vorhanden seien und daß sich die Juden durch die neue Verbrauchssteuer kaum beeengt fühlen würden. Daraufhin zögerte man nicht, die bald verhaßt werdende „Lichtzündsteuer“ einzuführen, bei deren Eintreibung es zu unzähligen Mißbräuchen kam und die die notleidende Judenheit Galiziens mehr als ein halbes Jahrhundert lang (bis 1848) schwer bedrücken sollte. Es galt als ausgemacht, daß der von Homberg dem durchtriebenen Steuerpächter erwiesene Dienst nicht unbelohnt geblieben sei. Bald gingen in Wien eine Reihe von Beschwerdeschriften ein, die Homberg des Mißbrauchs seiner Amtsgewalt bezichtigten, worauf er sich persönlich vor den Wiener Behörden verantworten mußte. Von seinen Widersachern ver-

folgt, verließ er schließlich Lemberg, um sich in Wien niederzulassen, und einige Jahre später (März 1806) verfügte ein kaiserliches Dekret die Schließung der in Galizien dahinvegetierenden deutsch-jüdischen Schulen. So errangen die Obskuranten einen Sieg über die freilich recht minderwertigen Aufklärer, in deren Niederlage jedoch auch die Aufklärung selbst sowie die allgemeine Bildung vermittelnde jüdische Schule mitverwickelt wurde. Den jüdischen Kindern wurden nunmehr die christlichen Schulen zugänglich gemacht, in denen sie indessen auf besonderen Bänken, abseits von ihren christlichen Kameraden untergebracht werden mußten.

Nach Verlust des Schulinspektoramtes versuchte Homberg, sich im Dienste der Aufklärung, wie er sie auffaßte, auf eine andere Art nützlich zu erweisen. Er faßte ein Lehrbuch für die jüdische Jugend ab, in dem er die Glaubenslehren des Judentums im Geiste der staatsbürgerlichen Moral und des amtlich approbierten Patriotismus, unter geflissentlicher Mißachtung der talmudischen Tradition, darlegte. In der Voraussicht, daß die Juden sich hüten würden, ihren Kindern ein solches Buch in die Hand zu geben, unterbreitete er das Manuskript der Regierung mit dem Ansuchen, die Herausgabe des Lehrbuches von Amts wegen zu veranlassen und es für die jüdische Jugend als ein obligatorisches Lehrmittel einzuführen. Nachdem das Werk von der Studienhofkommission gutgeheißen worden war, erhielt es auch die Sanktion des Kaisers, der in einem besonderen Dekret den Befehl erteilte, Hombergs „religiös-moralisches Lehrbuch“ auf Kosten der Gemeinden Böhmens, Mährens und Galiziens drucken zu lassen, es zum Leitfaden für den jüdischen Religionsunterricht zu machen und überdies die Ehelizenz nur denjenigen jungen Leuten zu bewilligen, die beim zuständigen Kreisamt eine Prüfung aus diesem Katechismus ablegen würden (14. Dezember 1810). Bald erschien denn auch das deutsche Lehrbuch mit dem Titel: „Bne Zion, ein religiös-moralisches Lehrbuch für die Jugend israelitischer Nation“, um dieser Jugend, Jünglingen wie Mädchen, nicht wenig Scherereien zu verursachen. Vor der Landung im Hafen der Ehe mußten sich Braut und Bräutigam, der deutschen Sprache nicht selten unkundig, zuvörderst die Weisheit des „Bne Zion“ einpauken lassen. Diese „reformatorische“ Neuerung blieb auch in der ganzen folgenden Epoche der Reaktion (1815–1848) in Kraft und zeitigte nicht wenig tragikomische Zwischenfälle.

Mit dem Amte eines Zensors des hebräischen Schrifttums betraut, legte Homberg der Regierung einen auf die gründliche Säuberung dieses Schrifttums ausgehenden Plan vor (1811). Dem eher einer Denunziation gleichenden Vorschlage zufolge sollte die Zensurbehörde die Befugnis haben, zu den folgenden Gattungen gehörende Werke zu verbieten: „Alle neuen Gebete, außer Gebeten für den Monarchen; kabbalistische Produkte (womit vor allem die neue chassidische Literatur gemeint war); Predigten, die keine erbaulichen Volkslehren enthalten oder mit talmudischen Abhandlungen verbunden sind; neue Werke talmudisch-rabbinischen Inhalts, woran ohnedies Überfluß ist; Biographien von Rabbinern, die außer im Talmudfache nichts geleistet haben, und alle Geschichten von Wundertätern (von chassidischen Rabbis)“. Daneben schlug Homberg vor, eine Konferenz von Rabbinern aus Böhmen, Mähren, Ungarn und Galizien einzuberufen und ihr aufzutragen, die Ausmerzung aller für Nichtjuden verletzenden Stellen in den Talmud- und Gebetbüchern zu veranlassen. Nicht genug damit, überreichte Homberg der österreichischen Zensurbehörde einen von ihm selbst zusammengestellten Index der hebräischen Werke, die ihm vom politischen Standpunkt aus anstößig zu sein schienen. In Anerkennung all seiner Verdienste wurde Homberg von Kaiser Franz zum Inspektor der jüdischen Schulen in Böhmen ernannt (1814), in welchem Amte der Apostel der polizeilichen Aufklärung bis an sein Lebensende tätig war (1841).

Mit nicht geringerem Widerwillen als der ihnen aufgezwungenen Pflicht, sich aufklären zu lassen, kamen die galizischen Juden der 1788 für sie eingeführten Militärdienstpflicht nach. Die hierdurch in der jüdischen Volksmasse allenthalben ausgelöste Unruhe erreichte in Galizien einen noch höheren Grad als in Böhmen und Mähren, wo sich die Juden immerhin mit der deutschen Sprache in viel ausgehnterem Maße vertraut gemacht hatten und bei weitem nicht so stark von dem chassidischen Fanatismus beeinflusst waren wie ihre Stammesbrüder in der vormals polnischen Provinz. Obschon die jüdischen Rekruten aus Galizien, wie beiläufig erwähnt, lediglich im Train verwendet wurden, galt den an der patriarchalischen Lebensführung zähe festhaltenden galizischen Juden der Heeresdienst als ein folgenschweres, mit allen Mitteln zu bekämpfendes Übel. So meldeten sich denn von Hunderten zur Musterung einberufenen jungen Leuten kaum zwei oder drei, während sich die übrigen versteckten

oder nach dem Auslande flüchteten. Soweit man der Flüchtigen habhaft wurde, reihte man sie kurzerhand in das Heer ein oder schickte sie, wie z. B. im Jahre 1790 während des Krieges gegen die Türkei, direkt an die Front. Jede neu angeordnete Rekrutenaushebung wurde von den galizischen Juden als ein erneuter Ausbruch einer elementaren Naturgewalt angesehen. Sie flehten in den Synagogen den himmlischen König um Abwendung des Unheils an, sandten aber zugleich auch Abordnungen nach Wien, um die Gnade des irdischen Herrschers zu erflehen. Diese flehentlichen Bitten waren es vor allem, die die Regierung dazu bewogen, für die wehrpflichtigen Juden das schon erwähnte Loskaufsrecht einzuführen. Nachdem jedoch die Rekrutensteuer in der Folgezeit auf 150 Gulden heraufgesetzt worden war, wurde auch diese Last für die große Mehrheit der galizischen Juden untragbar, so daß sie sich erneut vor die Wahl zwischen Heeresdienst und Drückebergerei gestellt sahen. Der russische Marineoffizier Brounewski, der auf seiner vom Zaren Alexander I. veranlaßten Rundreise durch Polen und Österreich im Jahre 1810 in Galizien weilte, wußte über die in das österreichische Heer eingereihten jüdischen Soldaten folgendes zu berichten: „Auf Befehl des Kaisers von Österreich werden die Juden seit einiger Zeit als Rekruten eingezogen, um vornehmlich im Fuhrwesen verwendet zu werden. Im Regimentsdienst gehen sie zumeist vor Kummer zugrunde, andere wieder entlaufen, wie sie es denn überhaupt vorziehen, sich mit Spießruten zu Tode prügeln zu lassen, statt sich demütig in ihr Schicksal zu fügen“. Des weiteren teilt der Reisende mit, daß die Juden, ungeachtet der auf ihnen lastenden „schweren Steuern“, gern bereit seien, wie er es von ihnen selbst gehört habe, „noch mehr aufzubringen, um nur den Soldatendienst loszuwerden“.

In der wirtschaftlichen Lage der großen Masse der galizischen Juden mochte wohl in dieser Epoche der Kriege und der fortwährenden territorialen Verschiebungen kaum eine Wendung zum Besseren eingetreten sein, doch gab es einzelne Gruppen, denen Kriegsgewinne zu höherem Wohlstand verhelfen. Einen besonders raschen Aufschwung nahm in dieser Zeit die an der Ostgrenze Galiziens gelegene Handelsstadt *Brody*. Der eben zitierte Reisende hebt ausdrücklich hervor, daß sich *Brody* unter allen österreichischen Städten „durch größten Warenumsatz auszeichnet; es bildet den Brennpunkt des Handelsverkehrs zwischen Österreich und Rußland und erfreut sich

§ 38. Ungarn

der Rechte einer freien Stadt, da hier die Waren zollfrei umgesetzt werden. *Lemberg* (die Hauptstadt Ostgaliziens) ist nicht halb so reich. So ist *Brody* die eigentliche Judenhauptstadt“. Außer in diesen zwei Städten gab es in Ostgalizien noch weitere 139 jüdische Gemeinden (die wichtigsten davon waren die in *Przemysl*, *Tarnopol*, *Stanislaw*, *Rzeszow* und *Kolomea*). Einen Bestandteil Ostgaliziens bildete damals auch die *Bukowina*, deren jüdische Bevölkerung ihre Hauptzentren in *Czernowitz* und *Suczawa* hatte.

§ 38. Ungarn

In dem autonom verwalteten Ungarn war es der österreichischen Regierung nicht so leicht möglich, mit der jüdischen Bevölkerung ebenso ungehemmt zu experimentieren, wie in den anderen Teilen des Habsburgerreiches. Die 100 000 hier ansässigen Juden¹⁾ bildeten eine kompakte Masse, die ihrem kulturellen Typus nach gleichsam eine Kreuzung der galizischen und böhmischen Judentum darstellte. Der geistige Mittelpunkt dieser Masse war *Preßburg*, dessen Ghetto an die Prager Judenstadt, aber auch an die Judenviertel von *Lemberg* und *Krakau* erinnerte. Die „reformatorischen“ Erlasse Josephs II. fanden in den jüdischen Gemeinden Ungarns keinerlei Anklang: wie hätten sie sich auch um die Aufklärung zu einer Zeit kümmern können, da sie mit den Ortsbehörden in einem schweren Kampfe um die elementarsten Rechte der Freizügigkeit und der Gewerbefreiheit lagen. Während Tausende von jüdischen Familien vom Kleinhandel und namentlich vom Hausieren lebten, verlegten sich nämlich die Behörden den christlichen Krämer zu Liebe darauf, deren jüdischen Konkurrenten die Geschäftstätigkeit in jeder Weise zu erschweren, so daß die darbenenden Juden sich oft des letzten Bissens beraubt sahen. Obendrein stöhnten die jüdischen Massen unter dem Joche untragbarer Steuerlasten: trug doch allein die „Toleranzsteuer“ dem Staatsschatze alljährlich die Riesensumme von einer Million Gulden ein.

¹⁾ Diese das amtliche Zählungsergebnis berichtigende Zahl ist jedenfalls nicht zu hoch gegriffen. Daß es in Ungarn zu Beginn des XIX. Jahrhunderts erheblich mehr als die 85 000 von Amts wegen ermittelten Juden gab, erhellt unter anderem daraus, daß ein halbes Jahrhundert später dort bereits rund 250 000 jüdische Einwohner gezählt wurden.

Als eine grausame Verhöhnung ihrer Entrechtung empfanden die ungarischen Juden die ihnen im Jahre 1789 bekannt gewordene Absicht des Kaisers, auch ihre Kinder zum Militärdienst heranzuziehen. Der Vorsteher der Preßburger Gemeinde, *Koppel Theben*, begab sich nach Wien, um die Aufhebung der verhängten „Strafe“ zu erflehen, vermochte indessen bei Joseph II. nichts auszurichten. Erst im Jahre 1791, bei der Krönung Leopolds II. zu Preßburg, gelang es Theben, für die ungarischen Juden die Ersetzung der persönlichen Dienstpflicht durch eine Rekrutensteuer zu erwirken. Der Regierungsantritt des neuen Kaisers rief aber in den jüdischen Kreisen Ungarns auch sonst Hoffnungen auf bessere Zeiten wach. Schon im Jahre 1790 wandten sich die Vertreter verschiedener Gemeinden an den Kaiser mit einer Petition, in der sie um Verbesserung der rechtlichen Lage der Juden nachsuchten. Die Bittschrift wurde an den ungarischen Reichstag weitergeleitet, der sie wiederum an einen Sonderausschuß verwies. Mittlerweile kam das Gerücht in Umlauf, daß der 1791 versammelte Reichstag bereit sei, den Bitten Gehör zu schenken, falls die Juden sich ihrerseits bereit erklären würden, ihre Söhne dem Heere zur Verfügung zu stellen. Daraufhin trat in Rechnitz eine Konferenz jüdischer Gemeindeführer zusammen, die sich mit der Frage befaßte, ob man sich dem Reichstag zu Gefallen zu diesem Schritte entschließen solle. Der Wortführer der fortschrittlichen Partei, Naphtali Rosenthal, vertrat den Standpunkt, daß man sich um der Erlangung der bürgerlichen Rechte willen aus freien Stücken für den Militärdienst entscheiden solle, um so mehr, als diese Naturalleistung den Juden früher oder später auch gegen ihren Willen von der Regierung auferlegt werden würde. Der konservativ gesinnte Delegierte Koppel Theben sprach sich indessen gegen die freiwillige Übernahme der schwersten aller Verpflichtungen aus, und die Mehrzahl der Versammlung stimmte ihm bei. Wie sich bald zeigte, war aber der ungarische Reichstag auch gar nicht geneigt, das Opfer der Juden ohne weiteres anzunehmen. Als die Frage der Heranziehung der Juden zum Militärdienst im Reichstag zur Sprache kam, meldete sich der ihm als Abgeordneter angehörende Kardinal-Primas Batthyanyi zu Worte, um mit größtem Eifer den Beweis zu führen, daß die Juden der Ehre nicht würdig seien, unter den ungarischen Fahnen zu dienen. Der inzwischen von dem Sonderausschuß ausgearbeitete Entwurf, der eine Erweiterung der jüdischen Rechte in Vorschlag

brachte, gelangte aber auch im Reichstag des Jahres 1792 nicht auf die Tagesordnung, und so blieb vorerst alles beim alten. — Unter Franz II. ging man erneut daran, jüdische Rekruten auszuheben: die Anwerber bemächtigten sich der jungen Leute, zuweilen sogar Verheirateter, und steckten sie in die Kasernen. Wiederum war es Koppel Theben, der sich nach Wien begab, um den Kaiser gnädiger zu stimmen. Als er sich jedoch davon überzeugt hatte, daß Kaiser Franz nicht im geringsten geneigt sei, jüdischen Bitten das Ohr zu leihen, erklärte ihm Theben, daß sich die Juden für die Erfüllung der Wehrpflicht wenigstens durch Verleihung des Vollbürgerrechts entschädigt wissen wollten. Ob solcher Kühnheit erzürnt, brach der Kaiser die Audienz ab und wandte dem Bittsteller den Rücken zu. Der unerquickliche Ausgang der Audienz soll, wie berichtet wird, Theben das Leben gekostet haben: auf der Rückreise aus Wien erlag er in Karlsbad einem Herzschlag (1799).

Erst als die Napoleonischen Eroberungszüge eine neue politische Zeitströmung eingeleitet hatten, entschlossen sich die ungarischen Juden, den Kampf ums Recht erneut aufzunehmen. Im Jahre 1807 unterbreiteten sie dem Reichstag eine Petition, in der sie darum nachsuchten, daß man die Juden allen übrigen nichtadligen Ständen rechtlich gleichstelle, ohne jedoch hierbei die jüdische Gemeindeautonomie anzutasten; ferner baten sie um die gesetzliche Anerkennung der Einteilung der Juden in die folgenden Berufsklassen: in Ackersleute, Fabrikanten, Handwerker, Kaufleute, Kleinbürger und Hausierer; auch diese letzte, von Gesetzes wegen verfolgte Berufsgruppe mußte, wie sie betonten, solange Ackerbau und Industrie unter den Juden noch nicht genügende Verbreitung gefunden hätten, volle Duldung genießen. Die Reichstagskommission fand sich indessen nicht bereit, den Hausierhandel weiter zu dulden, so daß sich die Juden unmittelbar an den Kaiser wenden mußten, um ihn anzuflehen, die notleidenden Massen, die sich von dem auch für die Verbraucherschaft unentbehrlichen Hausierhandel ernährten, vor dem völligen Ruin zu bewahren.

Während nun der Regierung die Frage, ob sie viele Tausende von Kleinhändlern der letzten Erwerbsmöglichkeiten berauben oder sie ihnen belassen solle, viel Kopfzerbrechen machte, trug sie keinerlei Bedenken, die Frage der Heranziehung der ungarischen Juden zum Waffendienst mit einem Schlage in positivem Sinne zu lösen (1807). Und gleichsam zur Verhöhnung des Prinzips der Korrelation von

bürgerlichen Rechten und Pflichten erhöhte sie um die gleiche Zeit die von den Juden zu leistende „Toleranzsteuer“, das Wahrzeichen der Rechtlosigkeit der „Fremdlinge“, denen man soeben die Pflicht auferlegt hatte, ihr Blut für das Vaterland zu vergießen, um 50 Prozent. Im Jahre 1811 erreichte der Gesamtbetrag an abgeführten Toleranzgeldern die Summe von 1 600 000 Gulden. Überdies blieben den Juden Ungarns auch die von Amts wegen eingeleiteten Aufklärungsexperimente nicht erspart, die hier allerdings in viel bescheidenerem Maße als etwa in Galizien betrieben wurden. Zur Erlangung der Ehelizenz war aber auch in Ungarn ein Zeugnis über die Absolvierung einer Normalschule erforderlich. So sahen sich denn die Juden genötigt, durch allerlei Kniffe das Gesetz zu umgehen oder zu dem alterprobten Mittel zu greifen und sich von der ihnen aufgezungenen Aufklärung loszukaufen.

§ 39. Am Vorabend der Kulturkrise

Zu der Zeit, als in den deutschen Landen die kulturelle Krise im geistigen Leben der jungen Generation bereits eingetreten war, und zwar hie und da mit einer fast katastrophalen Schnelligkeit, traten in Österreich lediglich die ersten Anzeichen dieser Krise in Erscheinung. Noch war die den kompakten jüdischen Massen innewohnende Trägheit allzu stark, noch waren die Schichtungen der alten Kultur viel zu zähe und undurchdringlich, als daß sich die neuzeitlichen Geistesströmungen in diese festgefügte Welt einen Weg hätten bahnen können. Hinzu kam, daß in dem von den österreichischen Juden am dichtesten bevölkerten Gebiet, in den neu angegliederten polnischen Provinzen, kurz vor Beginn der Aufklärungsbewegung eine neue, ihr dem Wesen nach feindliche, religiös-mystische Richtung Wurzel gefaßt hatte: der Chassidismus, der, voll Kampfeslust und mit einer außerordentlichen Widerstandskraft ausgerüstet, Geist und Gemüt des Volkes in seinen Bann zwang. Dies der Grund, warum in dieser Epoche in Österreich der Grundstock der traditionellen Kultur von einer nur überaus dünnen Schicht der neuen, sich von den deutschen Ländern her ausbreitenden Kultur überzogen wurde.

Die jüdische Oberschicht der Stadt Wien war es vor allem, die sich für die neuzeitlichen Strömungen empfänglich zeigte und die bald einen blassen Widerschein des Berliner Salonlebens (oben, § 33)

aufwies. Zu Beginn des XIX. Jahrhunderts wurde hier nämlich der von der vornehmen Welt gern besuchte Salon der *Fanny Arnstein*, der Tochter des Berliner Bankiers Daniel Itzig und Gattin des steinreichen, vom Kaiser zum Freiherrn erhobenen Geschäftsmannes Nathan Arnstein, zu einem gesellschaftlichen Mittelpunkt. In dem glanzvollen Salon der formell am Judentum festhaltenden Freifrau von Arnstein pflegten sich Vertreter der jüdischen und christlichen Gesellschaft der Hauptstadt einzufinden; dies war der Ort, wo die reichen und gebildeten Juden, die noch immer zu den „tolerierten“ gezählt wurden, und die österreichischen Beamten, Schriftsteller und Künstler einander näher kennenlernten. In den Jahren des gegen Napoleon geführten Befreiungskrieges erwies sich die Baronin Arnstein bei der von ihr entfalteten Fürsorgetätigkeit als eine glühende deutsche Patriotin; den Sturz Napoleons begrüßte sie als einen verheißungsvollen Beginn der Wiedergeburt ihrer „beiden Vaterländer“, Preußens und Österreichs. Während des bald darauf zusammengetretenen Wiener Kongresses sah sie häufig in ihrem Salon die diplomatischen Vertreter fast aller europäischen Staaten. Gleichwohl waren in Wien Taufen eine viel seltenere Erscheinung als in Berlin, wie sehr sie auch von den dem Throne nahestehenden Klerikalen herbeigewünscht wurden. Hatte doch Kaiser Franz im Jahre 1810 in einem Dekret ausdrücklich erklärt, daß ein getaufter Jude „sofort“ alle Rechte der übrigen Untertanen für sich in Anspruch nehmen dürfe. In Wien fehlte es eben noch an jener geistigen Annäherung zwischen gebildeten Juden und Christen, die in Berlin so oft zum Glaubenswechsel führte. Noch hatte die kleine jüdische Kolonie in der österreichischen Hauptstadt keine weltbürgerlich gesinnte Intellektuellenschicht hervorgebracht, zu deren Beruf es damals gehörte, völlige, bis zur Abtrünnigkeit gehende Verschmelzung zu predigen.

Eine von normalerem Bewußtsein erfüllte jüdische Gebildeten-schicht war aber immerhin im Entstehen begriffen. Ungeachtet all ihrer Schattenseiten sollten sich die sogenannten „Josephinischen Schulen“ (die von Joseph II. aufoktroyierte „Normalschulen“) bis zu einem gewissen Grade als nützlich erweisen. Viele Sprößlinge jüdischer Familien in Wien, Böhmen und Mähren kamen nach Absolvierung dieser Schulen auf die Hochschulen von Wien und Prag, um sich für die Ausübung irgendeines freien Berufes ausbilden zu lassen. Die Regierung bewies diesen Pionieren der jüdischen akademischen

Bildung ihre Protektion, indem sie den an der Wiener Universität oder Kunstakademie studierenden Juden bis zur Beendigung ihrer Studien das Aufenthaltsrecht in der Hauptstadt bewilligte. Die von polizeilichem Geiste erfüllte österreichische Regierung unterließ es allerdings nicht, die „tolerierten“ Studenten der strengen Kontrolle der Polizeibehörden zu unterstellen, denen es oblag, darüber zu wachen, daß die jüdischen Akademiker mit der ordnungsgemäßen Aufenthaltsgenehmigung versehen seien und daß sich in ihrer Mitte niemand einschleiche, um etwa das Studentenvorrecht zu anderen als zu Studienzwecken zu mißbrauchen. Der Andrang der Juden zu der Wiener Universität war indessen so groß, daß sich die niederösterreichische Regierung veranlaßt sah, die Professorenschaft anzuweisen, jüdische Abiturienten erst nach einer strengen Prüfung zum Studium zuzulassen, damit sich der Überschuß auf die Prager und die übrigen Landesuniversitäten verteile (1802—1803). Die Juden wandten sich in der Mehrzahl dem Studium der Medizin zu, da ihnen der ärztliche Beruf traditionsgemäß von jeher zugänglich gewesen war. Als aber einer der wenigen Juden, die an der juristischen Fakultät zu Prag immatrikuliert waren, promoviert worden war (1790), tauchte die Frage auf, ob man ihn in den Advokatenstand aufnehmen dürfe. Im Staatsrat, der sich mit dieser Frage zu befassen hatte, wurden nun Meinungen sowohl für wie gegen die Aufnahme laut. Die Gegner sprachen sich dahin aus, daß einem Juden der Grad eines Doktors der Rechte überhaupt nicht verliehen werden dürfe, da man ihn hierdurch als einen Kenner auch des kanonischen Rechts legitimiere, was in bezug auf einen Nichtchristen ein Nonsens sei. Die Oberste Justizstelle wollte wiederum die Juden aus dem Grunde nicht zur Ausübung des Advokatenberufes zugelassen wissen, weil sie sich selbst als „Fremde“ betrachteten und daher „keine treuen Untertanen“ seien, weshalb auch das österreichische Gesetz ihre Bekundungen vor Gericht nicht als voll glaubwürdig erachte; obendrein, so führte die Justizbehörde weiter aus, würde es auch beim Volke Anstoß erregen, einen Juden im Advokatenalar auftreten zu sehen. Nichtsdestoweniger stimmte Kaiser Leopold der Ansicht der Liberalen zu und traf die Entscheidung, daß den die juristische Fakultät mit dem Grad eines Doktors der bürgerlichen Rechte (*Doctor juris civilis*) absolvierenden Juden die Aufnahme in den Rechtsanwaltsstand nicht verweigert werden dürfe.

Die deutsche Kultur begann bereits unter den böhmischen Juden

die ersten Blüten zu treiben. Der Einfluß der Berliner Aufklärung in Böhmen machte sich vor allem in der alten Prager Gemeinde bemerkbar, wo sich als Schrittmacher der neuen Zeit namentlich die Mitglieder der Familie *Jeiteles* hervortaten. Drei aufeinanderfolgenden Generationen angehörende Vertreter dieser Familie kennzeichnen die fortschreitende Entwicklung der Aufklärung unter den Abkömmlingen der Prager Ghettobewohner. *Jonas Jeiteles* (1735—1806), der Großvater, bereitete sich zunächst auf den Rabbinerberuf vor, verspürte jedoch bald einen unwiderstehlichen Hang zu den Naturwissenschaften, fand den Weg zu den deutschen Universitäten und wurde durch lateinisch abgefaßte Werke über medizinische Fragen berühmt. In Anerkennung seiner Verdienste als Leiter des jüdischen Krankenhauses zu Prag gestattete ihm die Regierung, auch Christen in ärztliche Behandlung zu nehmen (1784). Der Sohn des Jonas, *Baruch* (1762—1813), schrieb bereits Werke, die im Geiste der Berliner Aufklärung gehalten und in modernisiertem Hebräisch abgefaßt waren, gehörte zu den Mitarbeitern der Zeitschrift „Ha'Meassef“ und war wegen des von ihm bekundeten Freidenkertums Verfolgungen von seiten der Orthodoxen ausgesetzt. Der Sohn des aufgeklärten Baruch endlich, *Ignaz Jeiteles* (1783—1843), war Jurist und machte sich einen Namen durch seine in deutscher Sprache geschriebenen Aufsätze zugunsten der Judenemanzipation sowie durch eine Reihe von Schriften zur Ästhetik und literarischen Kritik. Dem Prager Aufklärerkreise gehörte außerdem der pädagogische Schriftsteller *Peter Beer* (1758—1838) an. In denselben Jahren, als Herz Homberg die deutsche Fibel in Galizien durch polizeiliche Zwangsmaßnahmen verbreitete, versuchte Peter Beer in Böhmen, wo er auf viel geringeren Widerstand stieß als sein Berufsgenosse im Osten, das gleiche auf friedlicherem Wege zu erreichen. Er verfaßte Lehrbücher der jüdischen Geschichte und Religion für den Schulgebrauch und veröffentlichte daneben hebräische und deutsche Aufsätze in den Zeitschriften „Ha'Meassef“ und „Sulamith“. Schon in vorgerücktem Alter verfaßte er auch noch eine Geschichte des jüdischen Sektierertums („Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestandenen und noch bestehenden religiösen Sekten der Juden“, Berlin 1822—1823), ein tendenziöses Werk im Geiste naiver Aufklärung.

Viel größere Originalität zeigte ein anderer Vertreter der neuhebräischen Literatur in Österreich, der als Sprachforscher und Sti-

list berühmt gewordene *Jehuda Löb Ben-Seew*. Aus Krakau gebürtig, widmete sich Ben-Seew schon in seiner Vaterstadt insgeheim dem Studium verbotener Wissenschaften, um dann, nachdem er eine Zeitlang in Berlin und Breslau gewilt hatte, als Mitarbeiter des freidenkerischen „Meassef“ vor die Öffentlichkeit zu treten. Sein Bestreben ging dahin, ein gediegenes Werkzeug zur Neubelebung der durch die rabbinische Stilart verdorbenen Bibelsprache zu schaffen. So verfaßte er denn zwei grundlegende Werke: eine ausführliche Grammatik der hebräischen Sprache („Talmud leschon ibri“, Breslau 1796) und ein umfassendes Wörterbuch dieser Sprache („Ozar ha'schoraschim“, Wien 1807), die eine notwendige Ergänzung zum Bibelkommentar der Mendelsohnianer, dem „Biur“, bildeten und den gleichen Zweck wie dieser verfolgten: zur Grundlage der sich erneuernden Literatur die Bibel statt des Talmuds zu machen. In der rationalistischen Bibelexegese ging aber Ben-Seew noch viel weiter als die „Biuristen“: als erster hatte er den Mut, eine Einleitung zur Bibel zu veröffentlichen („Mebo le'mikraë kodesch“, Wien 1810), die manche dem bekannten deutschen Orientalisten Eichhorn entlehnte Elemente der Bibelkritik aufwies. Die meisten seiner Werke schrieb und publizierte Ben-Seew in Wien, wo er die letzten zehn Jahre seines Lebens als Korrektor an der hebräischen Druckerei von Schmidt tätig war. Er starb 1811, im Alter von nur 43 Jahren. Der Aufenthalt in der österreichischen Hauptstadt, fern von den Finsterlingen seiner galizischen Heimat, gab Ben-Seew die Möglichkeit, seiner schriftstellerischen Arbeit unbehelligt nachzugehen. Zuweilen übermannte ihn aber auch hier die Furcht vor den Eiferern der Rechtgläubigkeit. Als einer seiner galizischen Freunde ihn aufforderte, gegen den Chassidismus einen literarischen Feldzug einzuleiten, erwiderte ihm Ben-Seew, daß er sich nicht getraue, den Chassidim zu nahe zu treten, da sie aus Rache alle seine Werke überall in Galizien den Flammen preisgeben könnten (1808). „Übrigens — fügte er hinzu — müssen wir diesen Scheinheiligen (den Chassidim) dankbar sein, denn ohne sie hätten wir uns kaum der Verfechter des Rabbinismus erwehren können. Wenn zwei Diebe miteinander in Streit geraten, dann hat der Rechtschaffene Aussicht, das bei ihm Gestohlene zurückzuerhalten. Die Chassidim greifen die Rabbinisten an, diese wiederum die Chassidim, während sich der Teufel dazwischen im Kreise dreht, und so läßt man uns (die Aufklärer) vorerst in Ruhe“.

Das schmerzliche Bewußtsein der Ohnmacht tönt uns aus diesen Worten entgegen. Für die Pioniere der Aufklärung war noch kein Raum in der Mitte der trägen Massen der galizischen Judenheit, die blindlings ihren mit einander rivalisierenden Meistern, den Lehrern der geoffenbarten und geheimen Thora, den Rabbinern und Zaddikim nacheiferte. Von keinen Rivalen bedroht, herrschte der Rabbiniismus in Böhmen, Mähren und Ungarn, wo in den großen Gemeinden seine Repräsentanten, würdige Stützen der strengen Rechtgläubigkeit, das Zepter führten (Jeheskel Landau und seine Amtsnachfolger in Prag, der mährische Landesrabbiner Mardochai Bennet in Nikolsburg, Moses Sofer in Preßburg u. a.). Aus den Reihen der Talmudgelehrten traten zwar hin und wieder Männer hervor, die für den Nutzen der profanen Wissenschaften Verständnis zeigten, doch empfanden auch sie Angst vor der „Aufklärung“, vor der Beeinflussung der religiösen Denkweise durch den wissenschaftlichen Geist. So veröffentlichte der aus Litauen gebürtige, später in Galizien und Ungarn wirkende *Pinchas Elias Hurwitz* im Jahre 1797 in Brunn eine populäre Enzyklopädie der Naturkunde („*Sefer ha'brith*“, zweite ergänzte Auflage Żolkiew 1807), der er indessen, gleichsam als Gegengift, einen zweiten Teil anfügte, in dem der Verfasser die Schädlichkeit der Philosophie und die heilsame Wirkung der rabbinistischen Tradition und sogar der mystischen Kabbala vor Augen zu führen suchte. Auch der Nikolsburger Talmudgelehrte *Abraham Trebitsch*, der den Mut aufgebracht hatte, eine kurzgefaßte „Chronik der Kriege, die zwischen 1741 und 1801 in Österreich, Preußen, Frankreich und England geführt worden sind, mit Berücksichtigung der Ereignisse im Leben der Juden“ („*Koroth ha'ittim*“, Brunn 1801) herauszugeben, glaubte zu seiner Entschuldigung dem Werk, dessen Abfassung ihn veranlaßt hätte, „die göttliche Thora zu vernachlässigen und sich den eitlen Dingen dieser Welt zuzuwenden“, den Hinweis vorausschicken zu müssen, daß ja auch in der Vorzeit gottesfürchtige Männer, wie etwa die Verfasser des „*Josippon*“, des „*Zemach David*“ oder des „*Scheerith Israel*“, keinen Anstand genommen hätten, sich mit der Zusammenstellung von Chroniken zu befassen. Der versteinerte Rabbiniismus ließ somit die weltliche Wissenschaft, soweit sie sich vorbehaltlos der religiösen Tradition unterwarf, immerhin gewähren; dem angriffslustigen Chassidismus galt aber jede Beschäftigung mit der wissenschaftlichen Erkenntnis von Welt und Natur als überaus

anstößig, da er unentwegt an dem Glauben festhielt, daß das ganze Weltall allein im Zaubерlichte der Lehre des Bescht und der in seinen Fußstapfen wandelnden heiligen Zaddikim zu erschauen sei.

Eine unbestrittene Domäne des Chassidismus bildete Galizien. Seit dem Ende des XVIII. Jahrhunderts war er hier in unaufhaltsamem Vordringen begriffen und es gelang ihm, fast alle Gemeinden, abgesehen von einigen bedeutenderen Stützpunkten des Rabbinismus (Lemberg, Krakau, Brody) in seinen Bann zu zwingen. Zum Teil waren es die „Wunderwerke“ der Zaddikim, zum Teil ihr heiliger Lebenswandel, die die Masse in Exaltation versetzten. Der Senior der galizischen Zaddikim, Elimelech Lisensker (gest. um 1786), hatte eine Schar hervorragender Jünger um sich versammelt, die nach seinem Tode das von ihm begonnene Werk an verschiedenen Orten weiterführten. Dem von ihm theoretisch begründeten Zaddikim-Kulte (Band VII, § 27) war ein ungeheurer praktischer Erfolg beschieden. Jedermann ist um sich selbst besorgt, der Zaddik aber um Alle und Jeden — so lautete das Vermächtnis des heiligen Mannes, das vielen Tausenden von Gläubigen die Seelenruhe sicherte. Der inmitten der feindlichen Welt der „Gojim“ schwer um seine Existenz ringende Chassid fühlte sich nicht mehr einsam und schutzlos, seit er einen einflußreichen, ihn vor der himmlischen Macht stets vertretenden Sachwalter an seiner Seite wußte. Nun galt es nur noch, mit ganzem Herzen an dem Zaddik zu hängen, ihm grenzenloses Vertrauen entgegenzubringen, um früher oder später des Heiles teilhaftig zu werden. Das Heil pflegte in der Tat nicht auszubleiben, wenn auch nicht realerweise, so doch wenigstens in dem subjektiven Erleben, kraft des psychologischen Gesetzes nämlich, wonach der leidenschaftliche Wille zum Glauben den Gegenstand des Glaubens in eine Realität verwandelt. Mit dem Volke verwachsen, allen zugänglich und zugleich im Konnex mit den höheren Welten, besaß der Zaddik die Kraft, die Schmerzen der Leidenden allezeit zu lindern; Beichtvater und vertrauter Freund des gemeinen Mannes, zögerte er nicht, in Augenblicken einer dem ganzen Volke drohenden Gefahr in seinen Gebeten selbst gegen den Himmel Sturm zu laufen. In den letzten zwei Jahrzehnten des XVIII. Jahrhunderts sah sich der blinde Glaube am schwersten durch seinen Gegenpol, die Aufklärung, bedroht, die die Regierung Josephs II. und seiner Nachfolger mit Hilfe solcher Ketzner wie eines Herz Hom-

berg zwangsmäßig zu verbreiten suchte. Aber auch in diesem Falle sollte sich der Zaddik als Retter in der Not erweisen. Die Volksphantasie stattete nämlich ihren Helden, den heiligen Mann *Löb Sores* aus Podolien, einen Jünger des berühmten Bär aus Mežiricz, mit wunderbarer Kraft aus und überließ es ihm, mit dem Urheber der gottlosen Schulen, dem österreichischen Kaiser, einen Zweikampf auszufechten. Vermittels der Wundertat der „Kefizath ha'derech“ (der Überwindung des Raumes) pflegte Löb Sores nach der Volkslegende einen Sprung aus Podolien oder Galizien nach Wien zu machen, um getarnt in das Schloß einzudringen und den Kaiser streng aufzufordern, die die Schulen oder Rekrutenaushebungen betreffenden Erlasse wieder rückgängig zu machen. Stieß er hierbei auf Widerstand, so machte er von seinen Fäusten oder von seinem Taschenmesser Gebrauch. Der Kaiser konnte natürlich seinen Peiniger sehen und hören, dem Gefolge blieb dieser aber unsichtbar, so daß die Hofleute, sobald die kaiserlichen Hilferufe ertönten, im Glauben, daß ihr Herr von Sinnen sei, voll Schrecken auseinanderstoben. Nun wollte es der Zufall, daß im Jahre 1790 der Kaiser und der ihn bekämpfende Zaddik fast gleichzeitig starben, und wiederum hatte die Legende die Erklärung hierfür: zwischen den zwei Kämpfen, so hieß es, sei es zu einem letzten Treffen gekommen, bei dem durch göttliche Fügung beide das Leben ließen. Der jüdische Samson kam um, zog aber auch den Philister mit ins Verderben. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß auch die viel später erfolgte Schließung der jüdischen Normalschulen und die Erleichterung der den Juden auferlegten Rekrutenlast nur eine Folge der von den mächtigen Zaddikim in den allerhöchsten Sphären, bei dem himmlischen Throne eingeleiteten Intervention waren.

Dies war die Geschichtsauffassung der durch den blinden Glauben an den Zaddik eingeschläferten „Gemeinde der Gottesfürchtigen“. Die Hypnose verlieh aber den Chassidim, wie sich zeigte, auch die Kraft, jedem feindlichen Ansturm außerordentlich zähen Widerstand zu leisten. Im Jahre 1798 traf der bekannte Prediger *Israel Leibel* in Galizien ein, der von den damals in ihrem eigenen Wirkungskreise in schwerem Kampfe gegen die Chassidim liegenden litauischen Rabbinern (unten, § 51) zwecks Entfaltung einer antisektiererischen Propaganda ausgesandt worden war. Der Wanderprediger kam auf seiner Reise nach Lemberg, Brody und Krakau,

doch folgten ihm überall die Agenten des Chassidismus auf den Fersen und ließen ihn kaum zu Worte kommen. Sie denunzierten ihn bei den Behörden als einen „verdächtigen Ausländer“ und betrieben seine Ausweisung aus verschiedenen Städten. Leibel sah sich schließlich genötigt, nach Wien zu reisen, um sich wegen der von ihm erduldeten Verfolgungen bei der Hofkanzlei zu beschweren. Die von ihm eingereichte Denkschrift, in der er die Schädlichkeit der chassidischen Lehre nachzuweisen suchte, wurde dem Kaiser Franz vorgelegt und gab zur Einleitung einer amtlichen Untersuchung Anlaß. Dem festgefügtten Chassidimheer stand indessen auch die österreichische Regierung machtlos gegenüber. Im Jahre 1799 zog Leibel weiter nach Deutschland und veröffentlichte hier in Frankfurt a. O. eine deutsch abgefaßte Streitschrift gegen die Chassidim, die folgendermaßen betitelt war: „Glaubwürdige Nachricht von einer neuen und zahlreichen Sekte unter den Juden in Polen und Litauen, die sich ‚Chassidim‘ nennt, und ihren die Menschheit empörenden Lehren“¹⁾. Die Schrift, die über die Entstehung der Chassidimsekte berichtete und einen Dialog zwischen dem Verfasser und einem berühmten Zadik enthielt, stellt wohl die Bearbeitung eines von Leibel ursprünglich hebräisch abgefaßten Manuskripts dar, die einer der Berliner oder Wiener Aufklärer (am ehesten Homberg) zum Zwecke der Bekämpfung des Chassidismus unternommen haben mochte. Es war dies das zweite Werk, das, wenn auch in einseitiger polemischer Zuspitzung, die gebildeten Juden des Westens mit ihren Antipoden in Osteuropa bekannt machte. Die erste Mitteilung über die Lehre und die Gepflogenheiten der Chassidim entstammte der Feder Salomon Maimons, der in seiner „Lebensgeschichte“ (1793) unter anderem über seine Jugenderlebnisse am „Hofe“ des Apostels des Chassidismus, Bär Mežiriczker, berichtete²⁾.

Auf ihre eigene Weise nahm die Masse der Chassidim auch zu den Wirren Stellung, die durch die Napoleonischen Kriege heraufbeschworen worden waren. Unmittelbar wirkten die Kriegsergebnisse auf Galizien erst im Jahre 1809 zurück, als von dieser österreichischen

¹⁾ Im Jahre 1807 wurde die Abhandlung von der Zeitschrift „Sulamith“ nachgedruckt und so einem weiteren Leserkreis zugänglich gemacht.

²⁾ Ein Bericht über die „Sekte der Chassidim“ findet sich überdies in dem von einem gebildeten Warschauer Juden, Jacques Calmanson, im Jahre 1796 in französischer Sprache veröffentlichten Buche über die Reform des Judenwesens in den polnischen Provinzen Preußens (unten, § 42).

Provinz das Krakauer Gebiet losgetrennt wurde, um für eine Zeitlang der ephemeren Schöpfung Napoleons, dem Herzogtum Warschau, angegliedert zu werden. In diesem Augenblick soll es, der chassidischen Überlieferung zufolge, unter den galizischen Zaddikim zu einer folgenschweren politischen Entzweigung gekommen sein: während Rabbi Mendel aus Rymanow für den Erfolg Napoleons betete, ließ Naphtali aus Ropczyc seinen Beistand dem Kaiser von Österreich. Der erste begründete seine politische Haltung damit, daß Napoleon in den von ihm eroberten Ländern den Juden Freizügigkeit und Handelsfreiheit bewillige und allen Feinden Israels Schrecken einjage; demgegenüber verwies jedoch Rabbi Naphtali darauf, daß Napoleon die Juden (mit Hilfe des Pariser Synhedrions) dazu nötige, die Gebote der Religion zu verletzen, wie er denn überhaupt überallhin den französischen, auch für das jüdische Volk verderblichen Unglauben trage. Im Jahre 1814 siegte die Politik des Zaddiks von Ropczyc: Napoleon ward gestürzt.

Von Galizien aus bahnte sich der Chassidismus den Weg nach Ungarn, doch gelang es hier den orthodoxen Rabbinern, die geistige „Epidemie“ auf ihren Herd zu beschränken. In Böhmen und Mähren vermochte die Chassidimsekte überhaupt keine Wurzeln zu fassen: diese beiden Provinzen waren damals bereits nahe daran, den Kurs der deutsch-jüdischen Kultur zu steuern, und so konnte die hypnotisierende Mystik des Chassidismus keine Macht über sie gewinnen. Es hatten sich dort lediglich geringe Überreste einer älteren mystischen, genauer mystifizierenden Sekte erhalten: der *Frankisten*. Während seines Aufenthalts in Mähren (1773–1786) war es nämlich Jakob Frank, wie erinnerlich, gelungen, hier und in Böhmen einige Nachzügler des Sabbatianertums zu der von ihm gepredigten „Religion Edoms“ zu bekehren (Band VII, § 25). Im Gegensatz zu ihren Gesinnungsgenossen in Polen scheinen aber die neu gewonnenen Adepten von der Taufe Abstand genommen zu haben, doch werden wohl auch sie die Hoffnung gehegt haben, sich durch die Zugehörigkeit zu einer gemischten judenchristlichen Sekte den Weg in die christlichen Gesellschaftskreise bahnen zu können. Ihre Häupter lebten in Prag und pflegten in den Jahren, als Frank in Offenbach weilte (1788 bis 1791), dorthin zu wallfahrten und ihm ihre Huldigungen darzubringen. Nach seinem Tode versäumten sie nicht, auch am „Hofe“ seiner Tochter Eva zu erscheinen. Einige von ihnen schickten ihre vor

der Einreihung in das Heer stehenden Söhne nach Offenbach, um sie in sicherer Hut zu wissen. So fand sich dort in den Jahren 1799 bis 1801 eine Schar junger Leute aus Prag zusammen, die Gelegenheit hatten, die Scharlatanerie der Erben des Jakob Frank bis auf den Grund zu durchschauen, um sie später vor aller Welt zu entlarven¹⁾.

¹⁾ S. Anhang, Note 2.

Fünftes Kapitel

Das jüdische Polen zur Zeit der letzten Teilungen

§ 40. *Die jüdische Frage in der Literatur des Vierjährigen Sejms (1789—1790)*

Das erste Jahr der französischen Revolution war zugleich das erste Jahr der polnischen Reform. In Paris hatten sich die Generalstaaten unter dem Drucke der Freiheitsbewegung aus einem Parlament der Stände in die keine Stände mehr kennende Nationalversammlung verwandelt; in Warschau blieb hingegen der reformatorsche Sejm, der „Vierjährige“ oder „Große“ genannt, noch immer ein Parlament der zwei höheren Stände, der Schlachta und der Geistlichkeit, doch drückten auch ihm die französischen Ideen des XVIII. Jahrhunderts ihren Stempel auf. An die Tore des Sejms pochte bereits der dritte Stand, das die Gleichberechtigung fordernde Bürgertum, und so ging eine der wichtigsten vom Sejm durchgeführten Reformen dahin, den Bürgerstand in bezug auf die bürgerlichen, wenn auch nicht die politischen Rechte dem Adel gleichzustellen. Daneben harreten noch zwei weitere große Fragen des innerpolitischen Lebens der gesetzgeberischen Entscheidung: die Bauern- und die Judenfrage¹⁾. Die erste wurde lebhaft erörtert, konnte aber von einer Gutsherrenversammlung nicht anders als im Interesse der adeligen Sklavenbesitzer entschieden werden. Noch schlimmer war es um die jüdische Frage bestellt: kaum war sie in den lärmgefüllten Sitzungen des Vierjährigen Sejms aufgetaucht, als man sie, einem Schreckgespenst gleich, in eine dunkle Ecke der Kammer, in eine Sonder-„Deputation“ oder Kommission drängte, wo sie auch liegen blieb, ohne

¹⁾ Die Gesamtzahl der jüdischen Einwohner im Polnischen Reiche belief sich im Jahre 1789 auf nahezu 900 000 Seelen (oben, § 4).

je zur Entscheidung zu gelangen. Die Ergebnislosigkeit dieser Beratungen ist übrigens nicht ausschließlich der konservativen Gesinnung der Erneuerer Polens zur Last zu legen; es gab noch einen anderen Umstand, der jeder radikalen Reform im Wege stand: über dem Haupte Polens hing das gezückte Schwert Rußlands, dessen Interessen es widersprach, ein Land im Inneren erneuert zu sehen, das nach der ersten Teilung den weiter nach ihm verlangenden Großmächten als zweiter und dritter Gang vorgesetzt werden sollte. Der Sejm gab sich alle Mühe, die drückende Kuratel Rußlands, deren Ausübung in den Händen des russischen Residenten in Warschau lag, loszuwerden und das Land angesichts des unvermeidlichen Krieges mit dem mächtigen Nachbar wehrhaft zu machen. Die „tagenden Stände“ waren genötigt, sich mehr um die Reorganisation der Heeresmacht und die Auffüllung des Kriegsfonds als um innere Reformen zu kümmern.

Draußen tobte aber die Brandung des aufgewühlten öffentlichen Lebens. Neben der gesetzgebenden Versammlung erstand ein literarisches Parlament, die berühmte politische „Literatur des Vierjährigen Sejms“, die die liberalen Zeitströmungen widerspiegelte. „Die Schmiede des Kollontaj“, das publizistische Laboratorium der von dem Vizekanzler Hugo Kollontaj geführten Liberalen, überschwemmte das Land mit Broschüren und Flugblättern, die keine der die Neugestaltung des polnischen Reiches betreffenden Fragen unberührt ließen. Dutzende dieser Flugschriften waren ganz oder zum Teil der jüdischen Frage gewidmet. Die Polemik anlässlich der aufgetauchten Projekte einer „Judenreform“ wurde hierbei mit größter Leidenschaftlichkeit geführt und ersetzte so die ausgebliebenen Debatten im Parlament.

Den ersten Anstoß zu dieser literarischen Polemik gab eine Schrift, die von dem Pinsker Sejmaggeordneten *Butrymowicz*, dem führenden Verfechter der Erneuerung der polnischen Judenheit, veröffentlicht wurde. Es war dies eine neue Ausgabe der vielbeachteten Broschüre des „Unbekannten Bürgers“ (oben, § 4), der *Butrymowicz* nun, im Jahre 1789, einen neuen Titel gab: „Ein Weg zur Verwandlung der polnischen Juden in für das Land nützliche Bürger“, und der er einen von ihm selbst ausgearbeiteten Reformentwurf hinzufügte. Der Verfasser des Entwurfs ging von der Ansicht aus, daß die „Schädlichkeit“ der Juden für den Staat auf die von ihnen bewahrten

Besonderheiten ihrer Erziehung und Lebensführung zurückzuführen sei, weshalb er empfahl, sie zunächst politisch und geistig neu zu bilden, um sie sodann in den Verband der Bürger aufzunehmen. Der Reformentwurf lief demgemäß auf die in der Epoche des aufgeklärten Absolutismus üblichen Forderungen hinaus: Förderung des Ackerbaues und Handwerks, Fernhaltung der Juden von der Landpacht und dem Schankgewerbe, Behandlung der Beschäftigungslosen als zur Zwangsarbeit anzuhaltende Landstreicher, Bekämpfung der jüdischen Absonderung durch Schmälerung der Kahalautonomie sowie durch obligatorische Unterweisung der Kinder in der polnischen Sprache u. dgl. m. Nicht ratsam schien es hingegen Butrymowicz, die Juden, solange die Aufklärung sie nicht zu polnischen Patrioten gemacht habe, zur Naturalleistung des Waffendienstes heranzuziehen.

Indessen schien selbst dieser auf dem System der Bevormundung und der zwangsmäßigen Assimilation aufgebaute Vorschlag der weiteren polnischen Öffentlichkeit viel zu liberal zu sein. Eine fortschrittliche polnische Zeitschrift druckte einen „Gedanken zu der von Butrymowicz angeregten Judenreform“ betitelten Artikel ab (Dezember 1789), dessen Verfasser in dem in Vorschlag gebrachten Plan zwar gewisse Elemente einer „gesunden Politik“ nicht verkannte, zugleich aber Butrymowicz den Vorwurf machte, daß er „in seiner großen Sorge um die Unverletzlichkeit der Menschenrechte den Juden ihre Laster nachsehe“. Demgegenüber regte der anonyme Schriftsteller an, die Kahale ganz abzuschaffen und den jüdischen Gemeinden lediglich die synagogale Autonomie zu lassen, ferner den jüdischen Ladenhandel in den Städten einzuschränken, damit die Juden, aus dem Handel verdrängt, sich in steigendem Maße dem Handwerk und dem Ackerbau zuwenden. Manche Publizisten sprachen sich über die Juden mit einer Schärfe aus, die an Judenhaß grenzte. Der demokratisch gesinnte Geistliche *Staszic*, der berühmte Verfasser der „Warnungen an Polen“, kennzeichnete die Juden als eine „das Land im Sommer wie im Winter heimsuchende Heuschreckenplage“ und meinte, daß dieser „Schmarotzerhaufen“ sich nur in einer Umwelt habe breit machen können, die den Müßiggang begünstige, wobei er außer acht ließ, daß eben diese „Schmarotzer“ im Lande der Adligen und Leibeigenen den Handel zur Blüte gebracht hatten. Die meisten der Ankläger des Judentums waren sich darüber einig, daß die dem jüdischen Volke anhaftenden Fehler durch eine von oben her be-

triebene Reform seiner Lebensführung behoben werden könnten. Das alte historische Volk, das sich jahrhundertlang selbst regierte, wurde als ein hergelaufenes Gesindel hingestellt, dessen Lebensverhältnisse man durch obrigkeitliche Verfügungen umgestalten könne: zu diesem Zwecke genüge es, so meinte man, die jüdische Sprache, zunächst im öffentlichen Schriftverkehr, sodann auch im Privatleben, durch die polnische zu ersetzen, die jüdische Volksschule vor der Staatsschule, den Kahal vor dem Magistrat, den Handel vor dem Handwerk und Ackerbau zurücktreten zu lassen. Die Meinungsverschiedenheiten der Projektmacher betrafen lediglich den mehr oder weniger zwangsmäßigen und einschneidenden Charakter der durchzuführenden „Reformen“: während die einen die Gemeindeautonomie ganz vernichtet wissen wollten, empfahlen die anderen, sie auf ganz bestimmte Funktionen zu beschränken und den Kahal der Regierungskontrolle zu unterstellen; die einen schlugen vor, die Juden zum Scheren des Bartes und der Schläfenlocken anzuhalten, den Talmud zu verbrennen und die Zahl der jüdischen Feiertage zu verringern, die anderen wollten sich hingegen allein mit dem Verbot der traditionellen Kleidung, der Schließung der jüdischen Druckereien und „der Förderung der Übertragung der jüdischen religiösen Bücher ins Polnische“ begnügen. Die Normierung der jüdischen Ehen nach österreichisch-preußischem Muster (Einführung von Ehelizenzen, die die Behörden erst nach Vorlegung von den materiellen Wohlstand und die allgemeine Bildung beglaubigenden Urkunden erteilen sollten) sagte aber allen Plänemachern ohne Ausnahme zu. Manche Publizisten glaubten überdies die jüdische Frage mit der der „Neophyten“, der aus der Sekte der *Frankisten* hervorgegangenen Täuflinge, in Verbindung bringen zu müssen, die, wiewohl zu einem Bestandteil der polnischen Gesellschaft geworden, sich in der neuen Umgebung fremd fühlten und sowohl von den Juden wie von den Christen isoliert waren (Band VII, § 25). Diese Schriftsteller brachten die allgemeine Verachtung gegen die doppelzüngigen Konvertiten zum Ausdruck, die an ihren sektierischen Gepflogenheiten festhielten und zu dem sich im Auslande aufhaltenden Frank zu pilgern oder ihm Geld zu schicken pflegten.

In den Chor der von außen her zu einer Reformierung der Judenheit aufrufenden Polen fielen (zum ersten Mal in der polnischen politischen Literatur) auch jüdische Stimmen ein. Als erster jüdischer Autor äußerte sich zu der Schrift des Butrymowicz ein Vertreter der

Orthodoxie, der Chelmer Rabbiner *Hersch Josefowicz*, in einem polnisch abgefaßten Büchlein mit dem Titel: „Bemerkungen zu dem Plan der Verwandlung der polnischen Juden in nützliche Staatsbürger“. Dem von Butrymowicz bekundeten Wohlwollen Anerkennung zollend, sprach der Rabbiner zugleich sein Erstaunen darüber aus, daß selbst aufgeklärte Männer die Judenheit in Bausch und Bogen verdammt und die Vergehen Einzelner einem ganzen Volke zur Last legten, das sich gar vieler Tugenden rühmen könne und dem Lande überaus nützlich sei. Der Verfasser legte entschiedene Verwahrung gegen die angeregte Abschaffung der Kahale und die Einmischung in die geistigen Angelegenheiten der Juden ein, wie überhaupt gegen alle Projekte einer Assimilation, die „den Untergang des Judentums besiegeln“ müßte. Der rechtgläubige Rabbiner zeigte sich sogar in der Frage der Kleidung zu keinem Zugeständnis bereit und bemerkte nicht ohne Ironie, daß man den Juden, insofern man sie für Schädlinge halte, auch ihre nationale Tracht lassen müsse, durch die sie ja am leichtesten von den tugendhaften Christen zu unterscheiden seien.

Um so rückhaltloser stimmte dem Plan einer Erneuerung der Judenheit mit den Mitteln der Staatsgewalt der jüdische Finanzagent der Regierung, der „königliche Faktor“ *Abraham Hirszowicz* zu, der sich zu den Aufgeklärten zählte. In einer von ihm dem König Stanislaus August überreichten Denkschrift sprach sich Hirszowicz für die Vorschläge der polnischen Reformatoren aus und fügte ihnen manches aus Eigenem hinzu: die geplante Heranziehung der Juden zu produktiver Arbeit begrüßend, empfahl er, ihnen Ackerland vor allem „in den öden Steppen der Ukraine“ anzuweisen, und schlug ferner vor, die Frühehen zu untersagen sowie der viele Familien ruinierenden Putzsucht der jüdischen Frauen zu steuern. Die Rabbiner, meinte Hirszowicz, sollten nur für die größeren Städte erhalten bleiben, nicht aber für die gutsherrlichen Flecken, da in diesen Flecken die Rabbinkandidaten die geistlichen Ämter bei den Gutsbesitzern käuflich zu erwerben pflegten, um sodann die Gemeinden durch untragbare Abgaben zu ruinieren. Die Regierung müßte überdies für die Ordnung in den Kahalen Sorge tragen, weil die Juden selbst infolge ihrer inneren Zwistigkeiten nicht imstande seien, „für ihren eigenen Gebrauch vernünftige Regeln auszuarbeiten“. Schließlich brachte der Verfasser der Denkschrift seine volle Bereitwilligkeit zum Ausdruck, sich bei

„der Ausrottung der Vorurteile und der verkehrten Begriffe des verblendeten Volkes“ in den Dienst der Machthaber zu stellen . . .

Die Kahal-Opposition kam in einer anderen Denkschrift zu Worte, in der in ihrem Namen an den Sejm gerichteten Schrift des Wilnaer Volkstribunen Simon Wolfowicz, der wegen des von ihm gegen die Kahaloligarchie eingeleiteten Kampfes auf Verfügung des Wojwoden Radziwill in den Kerker geworfen worden war (oben, § 4). Im Jahre 1790 gab nämlich dieser mutige Kämpfer in polnischer Sprache eine Schrift heraus, die den Titel führte: „Ein Häftling zu Nieswież an die im Sejm versammelten Landesstände über die Notwendigkeit einer Judenreform“. Die Erbitterung gegen die Kahaldespoten bewog Simon, an den Sejm in folgenden Wendungen zu appellieren: „Die Juden sind in Polen ein Volk für sich, status in statu. Es geht dies auf die Geringschätzung zurück, mit der sie von den Ortsbehörden behandelt werden, sowie auf das hartnäckige Bestreben der Juden, sich keiner anderen Macht außer ihrer eigenen zu fügen. Die ihnen verliehenen Vorrechte einerseits und der Mißbrauch dieser Vorrechte andererseits stellen ein unüberwindliches Hindernis für jede Reform dar“. Die Abgeschlossenheit der Judenheit — so führte er weiter aus — beruhe auf zwei Grundfesten: auf der Religion und auf einer besonderen bürgerlichen Verfassung (*cywilność*), die in einer eigenen Verwaltung und Gerichtsbarkeit zum Ausdruck komme. Nun sei die Religion unantastbar, da die Duldsamkeit für den freien Staat unumstößliches Gebot sei; um so dringlicher empfehle es sich, den Juden ihre besondere „Zivilität“ zu nehmen. Sobald die Kahale nebst der jüdischen Sondergerichtsbarkeit abgeschafft und die Gemeinden den allgemeinstaatlichen Verwaltungs- und Justizbehörden unterstellt werden würden, müßte sich alles von selbst zum Guten wenden. In seiner Naivität zweifelte der Verfasser nicht daran, daß die polnische Obrigkeit mit den jüdischen Angelegenheiten viel besser fertig werden würde als die von den Juden selbst bestellten Verwaltungsorgane.

Im damaligen Polen fand sich nur ein einziger Jude von umfassender Bildung, der den Mut fand, eine Lösung der jüdischen Frage im Geiste der Berliner Aufklärung in Vorschlag zu bringen. Es war dies der aus Podolien stammende *Mendel Satanower* oder *Mendel Levin* (1750—1823). Ein Landsmann des Bescht, verbrachte er seine Jugend unter den Chassidim, doch rief die Beschäftigung mit der

Philosophie des Maimonides und anderer Rationalisten in ihm Widerwillen gegen den Mystizismus wach. Im Jahre 1780 ging er nach Berlin, um sich einer Augenkur zu unterziehen, und sollte hier zugleich endgültig von einem geistigen Leiden genesen, mit dem das ganze ihm angestammte Milieu behaftet war. Er schloß sich dem Kreise Mendelssohns an, kam mit Salomon Maimon und anderen kühnen Neuerern zusammen, studierte Mathematik und Naturwissenschaft und bereitete sich auf die Rolle eines Pioniers der Aufklärung im polnischen Lande vor. Nach der Heimat zurückgekehrt, wurde Mendel Satanower von dem Fürsten Adam Czartoryski, einem der bedeutendsten Führer des liberalen Polen, als Hauslehrer engagiert. Im Jahre 1789 arbeitete er nun, von dem Fürsten unterstützt, einen Entwurf zur Judenreform aus, der unter dem Titel: „Der Plan einer Reform mit dem Ziele, die jüdische Nation in Polen aufzuklären und ihre Sitten zu bessern“ in französischer Sprache anonym herausgegeben wurde¹⁾. Davon überzeugt, daß im jüdischen Leben weder eine politische noch eine kulturelle Reform ohne entsprechende Reformierung der Religion durchführbar sei, verwies der Verfasser als auf das dabei zu überwindende Haupthindernis auf die sich immer weiter ausbreitende mystische Bewegung des gleichzeitig mit der Aufklärungsbewegung im Westen aufgekommenen Chassidismus. Zeuge der beispiellosen Erfolge des Chassidismus, der in der podolischen Heimat des Verfassers im Laufe von nur wenigen Jahrzehnten die Mehrheit der jüdischen Gemeinden für sich gewonnen hatte, sowie der üppigen Entfaltung des Kultes der wundertätigen Zaddikim, denen die Volksmassen blinden Gehorsam entgegenbrachten, war Satanower zu dem Schluß gelangt, daß in diesem Milieu der Boden für eine Reform lediglich durch radikale Erziehungsmaßnahmen geschaffen werden könne. So regte er denn vor allem an, für die heranwachsende Generation allgemeine Bildung vermittelnde Schulen mit polnischer Unterrichtssprache einzuführen, in denen jedoch auch dem jüdischen Wissen, insbesondere

¹⁾ Das in Warschau erschienene Büchlein, von dem sich ein Exemplar, wohl als Unikum, in der Krakauer Universitätsbibliothek erhalten hat, wurde erst in allerjüngster Zeit neu entdeckt (s. Bibliographie: die Studien von Gelber und Weinles). Im handschriftlichen Nachlaß des Satanower-Levin findet sich eine Notiz des Inhalts, daß seine „französische Broschüre im Jahre 1791 anläßlich der Verkündung der Verfassung vom 3. Mai publiziert“ worden sei. Die Vermutung liegt nahe, daß die Flugschrift, wie so viele früher erschienene, dem Sejm zur Berücksichtigung unterbreitet wurde.

dem biblischen Schrifttum, ein ansehnlicher Platz eingeräumt werden sollte. Daneben schien es ihm geboten, die Afterweisheit des Chassidismus und seinen rohen Aberglauben mit den literarischen Mitteln der Entlarvung und Verspottung zu bekämpfen, während er gegen „die Scharlatanerie der Talismane“ und „die Wunderkuren“ nicht anders vorzugehen empfahl, als gegen jede sonstige Art von gemeinem Schwindel. Ferner gelte es, meinte er, das Rabbinat zu reorganisieren und das Amt eines Großrabbiners zu schaffen, dem alle Ortsrabbiner in ganz Polen unterstellt sein sollten; diese geistlichen Behörden müßten in allen die Erziehung der jüdischen Jugend betreffenden Angelegenheiten die Weisungen der „Edukationskommission“, des polnischen Ministeriums für Volksaufklärung, entgegennehmen. Die Regierung mußte ihrerseits mit allen ihr zu Gebote stehenden Mitteln die materielle Lage der jüdischen Massen zu erleichtern suchen, um ihnen so Respekt vor dem Staatsgesetz beizubringen und ihre Liebe zum Vaterlande zu entfachen.

Die Notwendigkeit einer Kulturreform wurde somit sowohl in den polnischen wie in den jüdischen Projekten, soweit sie aus fortschrittlichen Kreisen hervorgingen, voll anerkannt; woran es noch fehlte, war die klare Erkenntnis, daß eine solche Reform mit einer vorbehaltlosen bürgerlichen Emanzipation verbunden werden müsse. Von dieser konnte indessen in dem damaligen Polen überhaupt keine Rede sein, da sich ja das polnische Volk selber von den Fesseln der alten Ordnung noch immer nicht emanzipiert hatte.

§ 41. Die Judenhetze in Warschau und die Reformprojekte im Sejm

Im Jahre 1789 und in der ersten Hälfte des Jahres 1790 kam die jüdische Frage in den Sitzungen des Vierjährigen Sejms überhaupt nicht zur Sprache. Der von dem Pinsker Deputierten Butrymowicz mehrfach gestellte Antrag, die Frage der Judenreform den dringlichsten Angelegenheiten zuzuzählen, wurde vom Sejm, dessen Mitglieder voller Leidenschaft über Gesetzesvorlagen debattierten, von denen ihnen die Zukunft des gesamten Polenreiches abzuhängen schien, immer wieder überhört. Auch der über das jüdische Problem entbrannte literarische Streit vermochte die Volksvertreter nicht dazu zu bewegen, es auf die Tagesordnung zu setzen. Da drang aber in die

Kammer ein wüster Lärm von der Straße her — und der Sejm ward jäh aufgerüttelt.

Der Warschauer Pöbel machte sich nämlich daran, die jüdische Frage auf seine eigene Art zu entscheiden. Den christlichen Krämern und Handwerkern der Hauptstadt bedeutete sie in erster Linie eine Frage der Erwerbskonkurrenz. Das alte Gesetz, demzufolge die Juden in dem ihnen verwehrten Warschau sich nur während der mit den Sejmsessionen zusammenfallenden Messezeit aufhalten durften, war in den ersten zwei Jahren der Tagung des „Großen Sejms“ von selbst außer Geltung gekommen. Da sich der Sejm in Permanenz erklärte, glaubten die Juden auch für sich ein unbefristetes Aufenthaltsrecht in Anspruch nehmen zu dürfen. Auf der Suche nach Verdienstmöglichkeiten trafen aus der Provinz immer neue Scharen jüdischer Kaufleute und Handwerker ein, und dieser unausgesetzte Zustrom blieb für die hauptstädtische polnische Bürgerschaft nicht ohne empfindliche Folgen: die Ankömmlinge machten den alteingesessenen Mitgliedern der Warschauer Gilden und Zünfte in steigendem Maße die Kundschaft abspenstig. Die privilegierte Bürgerschaft, die binnen kurzem in ihren Rechten der Schlachta gleichgestellt werden sollte, geriet in helle Empörung. Im März 1790 versammelte sich vor dem Rathaus eine Menge von Zunft Handwerkern, vorwiegend Schneider und Kürschner, und drohte, falls der Magistrat die Juden nicht aus Warschau verjagen würde, sie samt und sonders niederzumetzeln. Der Bürgermeister Jan Dekert, ein bekannter Verfechter der Gleichberechtigung des Bürgertums, machte von der Kundgebung unverzüglich dem Sejm Mitteilung, der daraufhin zwei seiner Mitglieder zur Beschwichtigung der Menge abordnete. Auf die Frage der Deputierten, wodurch die Unruhen verursacht worden seien, erwiderten die Zünftler, daß die zuge-reisten Juden ihnen das Leben verleiden, indem sie die ortsansässigen Schneider und Kürschner um die letzte Erwerbsmöglichkeit brächten. Die Sejmmitglieder versprachen, sich der Sache anzunehmen. Tags darauf wiesen die Behörden auch in der Tat alle jüdischen Handwerker und Straßenhändler aus Warschau aus und ließen nur Waren-niederlagen besitzende Kaufleute unbehelligt.

Die mittellosen Verbannten, die nicht wußten, wohin sie sich wenden sollten, kehrten bald heimlich nach Warschau zurück. Von neuem setzte in der christlichen Bevölkerung eine Gärung ein, und am 16. Mai 1790 kam es zu einer förmlichen Judenhetze. Den Anlaß gab ein

ziemlich harmloser Zwischenfall: der der Schneiderzunft angehörende Meister Foks begegnete auf der Straße einem jüdischen Berufsge nossen mit fertiger Ware in den Händen und fiel über ihn her, um ihm diese zu entreißen. Dem Juden gelang es jedoch, sich von seinem Bedränger zu befreien und zu entkommen. Auf die Alarmrufe des Foks sammelte sich inzwischen eine Menge christlicher Handwerker an, in der sich das Gerücht verbreitete, daß die Juden einen polnischen Schneidermeister ermordet hätten. Nun hieß es Rache nehmen. Die Rohlinge stürzten sich auf die jüdischen Häuser in der Tlomacki-Straße, wurden aber von den Juden, die sich hinter einem Zaune verschanzt hatten, zurückgeschlagen. Einen um so entscheidenderen „Sieg“ errang der Pöbel in den benachbarten Straßen, in denen er alle jüdischen Wohnungen und Läden ausplünderte. Die wertvollere Habe wurde weggeschleppt, der Rest in die Brunnen geworfen. Die herbeigeeilte Stadtwache wurde mit einem Hagel von Steinen und Dachziegeln empfangen. Erst einem abkommandierten Infanterie- und Kavallerietrupp gelang es, die sich zusammenrottenden Banden zu zerstreuen und die Ordnung wiederherzustellen. Der durch das Vorgefallene schwer beunruhigte Sejm gab Weisung, eine Untersuchung einzuleiten und die Schuldigen nach Gebühr zu bestrafen. Das Gericht beschränkte sich indessen darauf, gegen den Haupträdelsführer Foks und einige seiner Kampfgenossen geringfügige Freiheitsstrafen zu verhängen. Desto energischer gingen die Behörden gegen die Opfer der Ausschreitungen, gegen die Juden vor: es erging der Befehl, Ware bzw. eigene Erzeugnisse bei sich führende jüdische Hausierer und Handwerker auf der Stelle festzunehmen, auf die Hauptwache zu bringen, einer Leibesstrafe zu unterziehen und aus der Stadt zu weisen. Solcherart war die Behandlung, die den jüdischen Handwerkern in den Jahren zuteil wurde, als man in allen Reformprojekten in schwungvollsten Wendungen die Heranziehung der Juden zu produktiver Arbeit befürwortete.

Die in Warschau ausgebrochenen Unruhen zogen aber auch Folgen von viel größerer Tragweite nach sich. Der Sejm sah ein, daß die Verhandlungen über die Frage, deren Lösung der Straßenmob auf die ihm eigene rohe Weise in die Hand zu nehmen drohte, keinen Aufschub mehr duldeten. So setzte er denn am 22. Juni 1790 eine „Deputation (Kommission) für die Judenreform“ ein. Zu ihren Mitgliedern gehörten unter anderen die Deputierten Butrymowicz und Jacek

Jeziarski, welcher letzterer bald zum Vorsitzenden der Kommission ernannt wurde. Parteigänger radikaler Reformen, erfaßte dieser Abgeordnete klarer als irgend jemand sonst die wirtschaftliche Seite der jüdischen Frage. Der abgedroschenen Formel von der „Verwandlung der Juden in nützliche Bürger“ entgegentretend, verfocht er im Sejm den Standpunkt, daß die Juden schon jetzt nützlich seien, da sie durch den von ihnen betriebenen Warenexport die Heimat bereicherten; die Vervollkommnung der Verfassung der Juden würde, meinte er, den Staatsfinanzen zu noch höherem Vorteil gereichen und den Warenumsatz um viele weitere Millionen erhöhen. Die von Jeziarski und Butrymowicz geleitete Kommission ging mit aller Energie an das ihr aufgetragene Werk. Sie prüfte verschiedene, von Butrymowicz, Czacki und anderen eingebrachte Reformprojekte. Der Entwurf des Butrymowicz stellte einen Auszug aus der von ihm veröffentlichten, bereits oben erwähnten Broschüre dar. In ähnlichen Gedankengängen bewegte sich der von dem bekannten Publizisten und Geschichtsschreiber Tadeusz Czacki, dem Leiter der Finanzkommission des Sejms, ausgearbeitete Reformplan. Diesem Projekt lagen die folgenden Leitgedanken zugrunde: 1. Bisher habe die Regierung die Juden nur geduldet, während es an der Zeit sei, ihnen die Rechte von Bürgern zuerkennen; 2. zugleich mit der Verleihung der Bürgerrechte würde die Regierung Anspruch darauf erheben können, daß sich die Juden „zum Nutzen des Staates mit der Aufklärung befreundeten“; 3. abgesehen von der Religion, müßten alle Unterschiede zwischen Juden und Christen abgeschafft werden; 4. den Juden seien alle Gewerbearten zugänglich zu machen, mit alleiniger Ausnahme des Schankgewerbes, von dem sie fünfzig Jahre lang ferngehalten werden sollten, um mit desto größerem Nachdruck zum Ackerbau angehalten zu werden. Im Interesse der Hebung der jüdischen Zivilisation stand der Urheber des Projektes nicht an, eine Reihe von Beschränkungen und Zwangsmaßnahmen zu empfehlen: Zur Bekämpfung der Frühehen sei Männern vor Vollendung des zwanzigsten und Frauen vor der des achtzehnten Lebensjahres das Eingehen einer Ehe zu verbieten; unbemittelten Personen sei die Ehelizenz überhaupt vorzuenthalten; Personen, die nicht im Besitze eines Zeugnisses über die Absolvierung einer allgemeinen Bildung vermittelnden Elementarschule seien, müßten sich Beschränkungen ihrer Gewerbefreiheit und ihrer sonstigen bürgerlichen Rechte gefallen lassen; das jüdische Schrifttum sei einer Zensur zu unter-

stellen; schließlich sei es den Juden zur Pflicht zu machen, ihre Tracht durch die polnische oder deutsche, und auch die jüdische Sprache im öffentlichen Schriftverkehr durch die polnische zu ersetzen.

Zu Beginn des Jahres 1791 stellte die Sejm-, „Deputation“ einen Reformplan auf, dem die von Butrymowicz und Czacki eingebrachten Entwürfe zugrunde lagen. Durch die Ausarbeitung der bald darauf am 3. Mai verkündeten Reichsverfassung in Anspruch genommen, war indessen der Sejm nicht in der Lage, sich mit der jüdischen Frage zu befassen. So konnte denn Butrymowicz erst am 24. Mai den Antrag stellen, den von der „jüdischen Kommission“ fertiggestellten Entwurf unverzüglich auf die Tagesordnung zu setzen; ein anderes Mitglied dieser Kommission, der Bratzlauer Deputierte Choloniewski, gab jedoch die Erklärung ab, daß ihm der vorgelegte, die Handelsrechte der Juden erweiternde Entwurf den Interessen Kleinpolens abträglich zu sein scheine, weshalb er ein von ihm selbst ausgearbeitetes Projekt der Versammlung unterbreiten wolle. Der Sejm ergriff hierauf mit Freuden die Gelegenheit, um die Erörterung der heiklen Frage zu vertagen. Im Juni trat dann in der Session des Sejm eine Unterbrechung ein, die sich bis zum September hinzog. Auf diese Weise war die Magna Charta der polnischen Reichsreform, die Verfassung vom 3. Mai 1791, in Kraft getreten, ohne daß sich in der Lage der Juden auch nur das Geringste geändert hätte. Allerdings hatte diese Verfassung auch die altüberkommene Ständeordnung des Polenreiches, die feudalherrlichen Privilegien der Gutsbesitzer und die Hörigkeit der Bauernschaft, unangetastet gelassen, doch hatte sie immerhin für die bürgerliche Mittelschicht die Anerkennung ihrer Bürgerrechte sowie eine teilweise Demokratisierung der Volksvertretung mit sich gebracht. Das Stiefkind des polnischen Vaterlandes aber, das jüdische Volk, ward in diesem Vermächtnis des sterbenden Polen völlig übergegangen.

Die von der Verfassung des 3. Mai übergangenen Juden machten sich ihre Verbindungen mit dem Hofe zunutze und unternahmen den Versuch, auf Regierung und Sejm durch Vermittlung des Königs Stanislaus August einzuwirken. In Warschau trat eine Konferenz jüdischer Notabeln zusammen, die drei ihrer Mitglieder bevollmächtigte, mit dem König Unterhandlungen über die Verbesserung der Lage der Juden anzuknüpfen. Im Herbst des Jahres 1791 gelang es den Bevollmächtigten, den Schriftführer des Königs, Piattoli, für sich zu

gewinnen. Von Stanislaus August in feierlicher Audienz empfangen, baten sie ihn, den Juden das Recht des Erwerbes von Immobilien in den Städten zu verleihen, die Gemeindeautonomie ungeschmälert zu erhalten und sie von den ihnen feindlich gesinnten Magistraten unabhängig zu machen. Es wird berichtet, daß sich die Bevollmächtigten erbötig gemacht hätten, dem König für seinen Beistand die runde Summe von zwanzig Millionen Zloty zur Begleichung seiner persönlichen und der Staatsschulden vorzuschießen. Hierauf soll der König das von seinem Schriftführer ausgearbeitete liberale Projekt gutgeheißen und das Versprechen gegeben haben, die Sejmkommission nach der Wiederaufnahme ihrer Arbeit zur Befürwortung dieses Reformplanes zu bestimmen. Die Zeitläufte waren indessen für die Verwirklichung dieser guten Absichten überaus ungünstig.

Der im Herbst 1791 erneut zusammengetretene Sejm arbeitete in einer gewitterschwangeren Atmosphäre: die reaktionären Feinde der neu verkündeten Verfassung wühlten das Land auf, es rückte immer näher die Gefahr eines Bürgerkrieges und überdies die eines Krieges mit Rußland. Dessenungeachtet entschloß sich der unermüdliche Butrymowicz, den Sejm in der Sitzung vom 30. Oktober¹⁾ erneut zu ermahnen, die Fürsorge der Regierung auch auf jene „unglückliche Nationalität“ zu erstrecken, die „sich selbst nicht zu helfen weiß und sich nicht einmal im klaren darüber ist, wodurch eine Besserung ihres Loses herbeigeführt werden könnte“. Er beantragte demgemäß, daß die hierfür zuständige Kommission das von ihr ausgearbeitete Projekt mit Abänderungen, die „den Zeitumständen Rechnung tragen“, versehen und es dann der Kammer zur erneuten Prüfung vorlegen solle. Bei Befürwortung dieses Antrags verlieh Jezierski aufs neue seiner bereits oben wiedergegebenen Auffassung Ausdruck, daß die Juden schon in der Gegenwart „nützliche Bürger“ seien und daß man sie nicht erst zu solchen „umzubilden“ brauche. Der Sejm stimmte dem Antrag zu und die Kommission nahm ihre Arbeit wieder auf. Indessen hatte die Zusammensetzung der Kommission in der Zwischenzeit eine wesentliche Änderung erfahren: kraft der Verfassung vom 3. Mai hatte das Bürgertum das Recht erlangt, sich im Sejm vertreten zu lassen, so daß der Kommission nunmehr

1) Es war dies einen Monat nach Vollzug der Emanzipation der Juden in Frankreich, von der die liberalen Geister in Polen nicht unbeeindruckt geblieben sein mochten.

auch Deputierte des dritten Standes angehörten, der in Polen fast durchweg von dem Judenhaß der Kleinbürger erfüllt war. In den Kommissionssitzungen, die in den ersten Monaten des Jahres 1792 unter dem Vorsitz von Kollontaj stattfanden, bekämpften denn auch die von den Städten entsandten Deputierten mit zähester Ausdauer jeden auf die Verbesserung der Lage der Juden ausgehenden Antrag, indem sie mit Reden hervortraten, die, wie sich Piattoli in einem Brief an den König ausdrückte, Inquisitoren alle Ehre gemacht hätten. Sie setzten sich insbesondere für die Forderungen der Warschauer und Krakauer Kaufmannschaft ein, die den Magistraten einer Reihe von Städten (vor allem denen von Warschau und Krakau) das Privileg „*de non tolerandis judaeis*“ erhalten und in anderen Kronstädten die Juden der Verfügungsgewalt der Stadtbehörden ausgeliefert wissen wollte. Unter solchen Umständen war an eine Lösung der jüdischen Frage in dem liberalen Geiste des vom König befürworteten Kommissionsprojektes nicht zu denken. Man sah sich genötigt, die Frage erneut zu vertagen, was die Kommission, um das Gesicht zu wahren, in ihrer Entschließung folgendermaßen begründete: „Zur Verbesserung der Lage der jüdischen Bevölkerung bedarf es einer Neuregelung ihrer Lebensverhältnisse; eine solche Neuregelung erscheint aber undurchführbar, solange die Juden nicht von den auf ihnen lastenden Kahalsschulden (Band VII, § 21) befreit werden würden, was erst nach deren Liquidation durch die Finanzkommission geschehen kann“. Der Beschluß der Kommission wurde vom Plenum des Sejms mit großer Genugtuung gutgeheißen. Nun war man die beschwerliche Bürde los und brauchte sich nicht länger um Reformen und Gleichberechtigung zu kümmern; es genügte, den örtlichen Gerichtsinstanzen den Auftrag zu erteilen, die Höhe der von Hunderten von Gemeinden im Laufe der Jahrhunderte eingegangenen Schuldverpflichtungen festzustellen, und die Finanzkommission anzuweisen, Quellen zur Tilgung dieser Verbindlichkeiten ausfindig zu machen, um auf Jahre hinaus Arbeit zu schaffen. So wurde denn unter dem Vorwand der Schuldenliquidation die „Judenreform“ selbst liquidiert . . . Übrigens wäre der Sejm auch ohnedies nicht in der Lage gewesen, an die Aussprache über diese Reform zu gehen: Ende Mai 1792 unterbrach er seine Tagung, da in das polnische Land russische Truppen einfielen und ihm einen schweren Verteidigungskrieg aufzwangen.

§ 42. Die zweite und dritte Teilung; Berek Josselewicz

Polen stand vor seinem Todeskampfe. Die konservativen Gegner der Verfassung vom 3. Mai verbanden sich mit der russischen Regierung, die der Hemmschuh aller liberalen Bestrebungen war. Die Targowitzer Konföderation trat auf den Plan, und der Bürgerkrieg wurde entfesselt (im Sommer 1792). Wiewohl dem politischen Leben fernstehend, bekundeten die jüdischen Gemeinden nicht selten ihre wärmsten Sympathien für die Verfechter der neuen polnischen Verfassung¹⁾. Die jüdischen Schneider von Wilna erbieten sich, der Freiheitsarmee unentgeltlich zweihundert Uniformen zu liefern; die Juden von Berditschew waren in der Abordnung der dortigen Kaufmannschaft vertreten, die dem Befehlshaber der polnischen Armee, Joseph Poniatowski, huldigte, und schenkten den Militärkapellen Musikinstrumente. Am schwersten wurden von der Kriegsnot die jüdischen Gemeinden in Wolhynien und Podolien heimgesucht. Im Jahre 1792 mußte die Gemeinde von Ostrog die Beschießung der Stadt durch die russischen Truppen miterleben. Alle vom Lande gebrachten Opfer sollten indessen nichts nützen. Im Jahre 1793 kam es zur *zweiten Teilung Polens*, vorgenommen von Rußland und Preußen. Rußland erhielt ganz Podolien und Wolhynien mitsamt einem Teil des Kiewschen Landes sowie die Wojwodschaft Minsk; Preußen einen weiteren Teil Großpolens (Kalisch, Plock) nebst Danzig und Thorn. Wieder wurde Polen ein riesiges Landgebiet entrissen, das eine nach Hunderttausenden zählende jüdische Bevölkerung aufwies. Die der gedemütig-

¹⁾ Ungeachtet dessen, daß die neu verkündete Verfassung den Juden keinerlei Erleichterungen gebracht hatte, waren viele von ihnen sehr für sie eingenommen, wie sie denn überhaupt von dem weiteren Fortschritt der liberalen Bewegung in Polen die Emanzipation erhofften. Anlässlich der ersten Jahresfeier der Verfassungsverkündung, am 3. Mai 1792, wurde in den Synagogen von Warschau und einigen Provinzstädten ein feierlicher Gottesdienst veranstaltet. Ferner druckten die Warschauer Juden in vier Sprachen (in hebräischer, polnischer, deutscher und französischer) zu Ehren des Königs Stanislaus August als des Vorkämpfers der Freiheit und Beschützers der unterdrückten Stände ein Loblied. In diesem die „Weisheit und Güte“ des Königs preisenden Hymnus gaben die „Deputierten der jüdischen Versammlung zu Warschau“ der Hoffnung Ausdruck, daß der Landesherr auch dem traurigen Los „des Stammes Jakobs“ seine Aufmerksamkeit zuwenden würde, um die Lage derjenigen zu verbessern, die „man in den dunklen Jahrhunderten mit Füßen getreten hat, ohne zu bedenken, daß sie Menschen sind“. Es ist anzunehmen, daß die Urheber dieser Kundgebung zum Teil mit jenen Notabeln identisch waren, die einige Monate früher den König dazu zu bestimmen gesucht hatten, den Sejm in einem für die Juden günstigen Sinne zu beeinflussen.

ten Nation erneut beigebrachte Wunde wollte nicht vernarben, und im Jahre 1794 brach die Revolution aus.

Der Führer der Erhebung, Koszuszko, der in der Atmosphäre zweier großer Revolutionen, der amerikanischen und der französischen, groß geworden war, besaß von der politischen und bürgerlichen Freiheit einen viel erhabeneren Begriff als die Mehrheit der Adeligen, die die Befreiung Polens auf ihre Fahne geschrieben hatten: er war sich völlig im klaren darüber, daß bei der Fortdauer der Versklavung der Bauernschaft und der Ungleichheit der Bürger von einem freien Staate nicht die Rede sein könne. Die demokratischen Bestrebungen des Führers kamen selbst mitten im tobenden Freiheitskampfe zur Geltung, und den unterdrückten Bevölkerungsschichten winkte die Hoffnung, daß der glückliche Ausgang dieses Kampfes gegen den äußeren Feind eine Ära der Freiheit im Inneren anbahnen würde. Die Begeisterung für die Freiheit griff auch auf manche Teile der jüdischen Bevölkerung über. Es zeigte sich dies namentlich während der sich über den Sommer und Herbst des Jahres 1794 hinziehenden Belagerung Warschaws durch das russisch-preußische Heer, als die gesamte Bevölkerung der Hauptstadt zur Abwehr des Feindes aufgerufen wurde. Die Juden, die noch vor kurzem auf den Straßen vor Überfällen nicht sicher gewesen waren und von den Behörden in rücksichtslosester Weise aus Warschau vertrieben zu werden pflegten, standen nun, in der Stunde der Gefahr, Schulter an Schulter mit ihren Verfolgern, mit denen zusammen sie Gräben und Wälle zum Schutze der Stadt anlegten. Gar oft eilten jüdische Freiwillige auf ein Alarmsignal herbei, um mit bewaffneter Hand den Angriff der Belagerer zurückzuschlagen, und nicht wenige von ihnen fielen dem Gewehr- und Artilleriefeuer zum Opfer. Die Warschau verteidigenden Juden faßten bald den Plan, dem schwer bedrängten Vaterland eine jüdische Legion zur Verfügung zu stellen. An die Spitze dieser Patriotenschar trat *Berek Josselewicz*.

Im samogitischen Städtchen Kretingen um 1765 geboren, legte Berek den unbemittelten jüdischen Jünglingen beschiedenen Dornenweg zurück: von der religiösen Schule, dem „Cheder“, bis zum Beruf eines gutsherrlichen Faktors. Nachdem er jedoch in die Dienste des polnischen Magnaten Massalski getreten war, nahm seine Laufbahn eine nicht ganz gewöhnliche Wendung. Der häufig im Auslande, meistens in Paris weilende Massalski pflegte nämlich seinen gewandten

jüdischen Faktor mit auf die Reise zu nehmen. Der junge Berek hatte so Gelegenheit, die französische Sprache zu erlernen und dem Treiben der von seinem Herrn besuchten Pariser Salons zuzusehen. Nach und nach hatte sich ihm eine neue Welt erschlossen, und er spürte den frischen Hauch des sich in der Welthauptstadt am Vorabend der Revolution ankündigenden neuen Zeitalters. Zur Zeit der Tagung des Vierjährigen Sejms trennte sich Berek von seinem Brotherrn Masalski, um sich in der Warschauer Vorstadt Praga niederzulassen, wo er auch eine Familie gründete. Hier, in der von patriotischer Begeisterung durchglühten Atmosphäre, gelangten in der Seele des Berek jene verworrenen Eindrücke zur Reife, die er während seines Umgangs mit den polnischen Herrschaften und auf seinen Auslandsreisen empfangen hatte. Das Hervortreten des heldenmütigen Kosciuszko und die Belagerung von Warschau ließen die verschwommenen Pläne des Berek feste Umrisse gewinnen. Er entschloß sich, in die Reihen der Kämpfer für das Vaterland zu treten und die Hauptstadt zu verteidigen, in der den vom Feinde eingeschlossenen Polen und Juden das gleiche Los drohte; es sollte dadurch zugleich der Beweis erbracht werden, daß auch die Stiefkinder des Vaterlandes gleich seinen Söhnen bereit seien, für seine Freiheit ihr Leben aufs Spiel zu setzen, und darum ein besseres Los verdienten. Im September 1794, als der Kampf um Warschau seinen Höhepunkt erreicht hatte, suchte Berek Josselewicz bei dem Oberbefehlshaber Kosciuszko um die Genehmigung nach, aus jüdischen Freiwilligen ein besonderes Regiment leichter Kavallerie bilden zu dürfen. Kosciuszko gab bereitwillig seine Zustimmung hierzu und hob in einem besonderen Tagesbefehl vom 17. September den patriotischen Eifer der Freiwilligen hervor, die „des Landes gedenken, in dem sie geboren sind, und nicht daran zweifeln, daß seine Befreiung den Juden gleich allen anderen zum Vorteil gereichen wird“. Berek selbst wurde zum Kommandeur des jüdischen Regiments ernannt. Nunmehr galt es, neue Scharen von Freiwilligen anzuwerben und das Geld für die Ausrüstung des Regiments bereitzustellen.

Am 1. Oktober erschien in der „Warschauer Regierungszeitung“ der folgende, von Berek an seine Stammesgenossen erlassene Aufruf, der zwar in polnischer Sprache, jedoch in althebräischem Stil abgefaßt war: „Vernehmet, ihr Söhne des Volkes Israel, alle, in deren Herzen der Name des allmächtigen Gottes eingeprägt ist, alle, die

willens sind, im Kampfe für das Heimatland mitzuhelfen . . . Wisset, daß nun der Augenblick gekommen ist, diesem Werke all unsere Kraft zu widmen . . . Gibt es doch viele hochmögende Herren, viele junge Edelleute und erleuchtete Geister, die nicht zögern, ihr Leben für das Vaterland zu opfern. Warum sollen also nicht auch wir zu den Waffen eilen, wir, die wir schlimmer unterdrückt werden, als jemand sonst auf Erden? . . . Warum sollen nicht auch wir durch unserer Hände Mühe die Freiheit erringen, die uns ebenso fest und aufrichtig versprochen ist, wie allen anderen? Doch gilt es, sich zuvor um sie verdient zu machen . . . Mir ist nun das Glück zuteil geworden, auf höheren Befehl zum Obersten ernannt zu werden. So erwachet denn und helfet, das unterjochte Polen zu befreien! . . . Sollten wir diese Befreiung nicht mehr erleben, so werden wenigstens unsere Kinder Frieden und Freiheit genießen, ohne genötigt zu sein, wie wilde Tiere umherzuirren. Erwachet gleich Löwen und Leoparden!“ . . .

Schlicht und einfältig war die Sprache des Berek, ebenso einfältig wie sein politisches Denken. Bei seiner Aufforderung an die Juden, in Reih und Glied mit den „hochmögenden Herren“ für die Freiheit zu kämpfen, übersah er, daß die Freiheit der Panen, unter denen es nur sehr wenige Menschenfreunde vom Schlage eines Kosciuszko gab, noch keineswegs die Freiheit der Juden gewährleiste. Er wirkte eben in einer Zeit, in der die Juden des Westens sich alle Mühe gaben, ihre staatsbürgerliche Qualifikation zu beweisen, und es mochten ihm wohl jene jüdischen Einwohner von Paris vorgeschwebt haben, die seit 1789 den Rock der Nationalgarde trugen. Wie dem auch sei, der Enthusiasmus des Berek wirkte ansteckend, und schon in kurzer Zeit hatte er ein fünfhundert Mann starkes Regiment beisammen. In aller Eile mit den spärlichen, zum Teil von der Revolutionsregierung bewilligten, zum Teil durch private Sammlungen aufgebrachten Mitteln equipiert, bot die jüdische Formation das Bild eines bunt zusammengewürfelten Volksmilizhaufens; gleichwohl war das Gefühl der Soldatenpflicht in all diesen Menschen, die zum ersten Mal in ihrem Leben die Waffe in die Hand genommen hatten, überaus stark. Seine grenzenlose Todesverachtung bewies das jüdische Regiment am verhängnisvollen 4. November, dem Tage der Erstürmung Pragas durch die von Suworow befehligten russischen Truppen. Zusammen mit den 15 000 auf den Wällen Pragas, in den Straßen Warschaus und in den Wogen der Weichsel umgekommenen polnischen Kriegern ließen

auch die meisten der von Berek Josselewicz angeführten Streiter, die die ihnen anvertrauten Festungswerke bis zum letzten Atemzug vor dem russischen Bajonettangriff verteidigten, ihr Leben. Berek selbst gelang es, zusammen mit einigen anderen Führern des polnischen Heeres nach dem Ausland zu entkommen. Nach mancherlei Abenteuern im österreichischen Galizien (unter anderem machte er der österreichischen Regierung das Anerbieten, eine jüdische Truppenabteilung zum Kampf gegen die Franzosen auszurüsten) geriet Berek nach Italien, um sodann in die Reihen der sich um die Fahnen Napoleons scharenden polnischen Legionäre zu treten (unten, § 43).

An dem auf die Erstürmung Pragas folgenden Tage, als bereits die Verhandlungen über die Übergabe Warschaus an Suworow im Gange waren, war das Schlachtfeld noch immer mit den Leichen der Gefallenen und mit liegengebliebenen Verwundeten bedeckt. Ein reicher Lieferant des russischen Heeres, der in Praga wohnhafte *Samuel Zbitkower*, ließ nun, vor allem um seine Stammesbrüder besorgt, in seinem Hofe zwei Fässer aufstellen, das eine voll Golddukaten, das andere voll Silberrubel, und tat kund, daß er für jeden herbeigeschafften Verwundeten einen Dukaten und für die Bestattung eines Toten einen Rubel zahlen wolle. So wurden denn in ganz kurzer Zeit alle Verwundeten aufgelesen und alle Toten zur letzten Ruhe bestattet. Die Opferfreudigkeit und der Patriotismus der Juden vermochten indessen auf die eingefleischten Judenhasser keinen Eindruck zu machen. Der Warschauer Magistrat scheute sich nicht, auf Grund seines alten Vorrechtes „*de non tolerandis judaeis*“ den Befehlshaber der russischen Okkupationsarmee, Buxhevdén, um die Ausweisung aller Juden aus der Stadt anzufragen. Buxhevdén schlug jedoch diese ungeheuerliche Bitte rundweg ab. In der ersten Zeit ließ er zwar bei den jüdischen Stadtbewohnern eine besondere Wohnrechtsgebühr eintreiben, ordnete aber später an, daß alle Juden, die sich in Warschau vor Ausbruch des Krieges niedergelassen hatten, uneingeschränktes Aufenthaltsrecht genießen sollten.

Im Oktober 1795 kam es zur *dritten Teilung Polens*. Die russische Okkupationsarmee zog aus Warschau ab und machte den Preußen Platz. Preußen hatte nämlich nach der letzten Teilung außer Masowien und dem benachbarten Bezirk von Bialystok auch den Rest von Großpolen mit Warschau erhalten, während zu Rußland Litauen (die Wojwodschaften Wilna und Grodno) und zu Österreich Westgalizien (mit

Krakau) sowie die Wojwodschaft Lublin geschlagen wurden. Österreich und Rußland, die zwei Staaten, die schon früher kompakte jüdischen Massen unter ihrer Herrschaft hatten, dehnten die von ihnen betriebene „Judenpolitik“ nunmehr auch auf ihre neuen jüdischen Untertanen aus (oben, § 37 und unten, § 45 ff.); Preußen aber sah sich durch die plötzliche Vergrößerung seiner ostjüdischen Bevölkerung, zu der jetzt die im Herzen Polens ansässigen Massen hinzukamen, in nicht geringe Verlegenheit versetzt. Noch war die jüdische Frage in Berlin nicht gelöst, und schon sollte sie in Warschau in Angriff genommen werden. Erneut waren allerlei Reformprojekte an der Tagesordnung. Das im Jahre 1792 im unabhängigen Polen unterbrochene Werk wurde erst im Jahre 1796 wieder aufgenommen, als das Land bereits Neuostpreußen hieß. Statt des polnischen Parlaments hatte sich fortan mit diesen Projekten die preußische Bürokratie zu befassen, geleitet von Minister Hoym, dem Statthalter der vor kurzem angegliederten Provinzen. Diesem neu erstandenen Lenker der Geschicke der polnischen Juden widmete der schon flüchtig erwähnte *Jacques Calmanson*, einer der damaligen Vertreter der Berliner Aufklärung im Osten, seine 1796 in Warschau in französischer Sprache erschienene Schrift: „Versuch über die gegenwärtige Lage der Juden in Polen und die Möglichkeit ihrer Vervollkommnung“. Seinem vor allem die Juden im preußischen Polen betreffenden Bericht fügte der Verfasser einen Vorschlag zur Umgestaltung ihrer Lebensverhältnisse bei. Wie schon früher Mendel Satanower, erblickte auch Calmanson das Haupthindernis für jede tiefer greifende Reform im Chassidismus; nur regte er, im Gegensatz zu seinem Vorgänger, zur Bekämpfung dieses „Übels“ nicht kulturelle, sondern administrative Maßnahmen an: es sei die Pflicht der Regierung, meinte er, „der Entwicklung einer Sekte, die sich viel rascher ausbreitet, als man es je voraussehen konnte, und fast sämtliche Synagogen durch ihr verderbliches Gift infiziert“, nach Kräften entgegenzutreten. Seinem positiven Inhalte nach unterschied sich das Reformprogramm des Calmanson kaum von den Entwürfen eines Butrymowicz oder Czacki: auch er schlug vor, die Gewalt der Rabbiner und Kahale zu mindern, Chadarim und Jeschiboth durch Staatschulen zu ersetzen, die Eheschließungen zu beaufsichtigen, den Juden das Tragen europäischer Kleidung und das Bartscheren vorzuschreiben u. dgl. m. Manche dieser Anregungen fanden Berücksichtigung bei

§ 43. Das Herzogtum Warschau (1807—1813)

der Ausarbeitung des im Jahre 1797 ergangenen „General-Juden-Reglements für Süd- und Neuostpreußen“ (oben, § 27). Das preussische Reglement ging aber auch noch viel weiter, indem es das ganze Tun und Lassen der jüdischen Bevölkerung strenger polizeilicher Aufsicht unterstellte: soweit ein Jude nicht den Beweis erbringen konnte, daß er zu den alteingesessenen Landesbewohnern gehöre, wurde er aus Polen kurzerhand ausgewiesen, während die autochthonen Juden mit besonderen Pässen („Schutzbriefen“) versehen wurden, die den Polizeibehörden die Möglichkeit gaben, eine genaue Kontrolle über jeden Ortswechsel des Paßträgers, über seine Erwerbstätigkeit sowie über die Veränderungen in seinen Familienverhältnissen auszuüben. Die an diese Kasernenzucht nicht gewohnten polnischen Juden atmeten erleichtert auf, als Warschau zehn Jahre später von den Franzosen besetzt wurde und erneut das Phantom eines unabhängigen Polen in den Vordergrund trat (1806).

§ 43. Das Herzogtum Warschau (1807—1813)

In seinem Drang, die Machtverhältnisse in Europa unausgesetzt umzugestalten und immer neue ephemere Staatsgebilde hervorzuzubereiten, trennte Napoleon I. auch von Preußen die großpolnischen Provinzen los, um aus ihnen das Herzogtum Warschau („Księstwo Warszawskie“) zu bilden. An seine Spitze trat der König von Sachsen Friedrich August, ein Enkel des letzten polnischen Königs aus dem sächsischen Hause, Augusts III. Es war dies im Jahre 1807, nach der Zertrümmerung Preußens. Als dann, zwei Jahre später, an Österreich die Reihe gekommen war, trennte Napoleon auch von diesem die Österreich nach der dritten Teilung Polens zugefallenen Landgebiete los (Westgalizien, Lublin u. a.), um sie gleichfalls zu einem Bestandteil des Herzogtums Warschau zu machen.

Das von den Preußen geräumte Warschau wurde erneut zur Hauptstadt des polnischen Reiches. Seit 1809 setzte sich das Herzogtum von Napoleons Gnaden aus den folgenden zehn groß- und kleinpolnischen Departements zusammen: aus den von Warschau, Kalisch, Posen, Bromberg, Plock, Lomża, Krakau, Lublin, Radom und Siedlce¹⁾. In dem neu errichteten Staat wurde eine liberale Ver-

¹⁾ Nach der Volkszählung von 1808 belief sich die Zahl der Juden in den sechs zuerst genannten Departements auf etwa 196 000, von denen ein Drittel (66 000)

fassung, eine aus zwei Kammern (Sejm und Senat) bestehende Volksvertretung sowie der kurz zuvor in Frankreich in Kraft getretene „Code Napoléon“ eingeführt. Die Verfassung verkündete die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz. Die fortschrittlich gesinnten Juden von Warschau, die das eben abgelöste preußische Regime wenn nicht an die Gleichberechtigung (die ja in Preußen selbst noch nicht Wirklichkeit geworden war), so doch an den Kampf um das gleiche Recht gewöhnt hatte, gaben sich den freudigsten Hoffnungen hin. Noch erschien Napoleon der jüdischen Welt von einem Nimbus umgeben, noch hielt sie an dem Glauben fest, daß der Kaiser seine Protektion auch auf die polnischen Juden erstrecken werde. Die Vertrauensseligen sollten aber bald eine bittere Enttäuschung erleben. Das erste Jahr des Herzogtums Warschau (1807—1808) war zugleich das Jahr der jähren Schwenkung der Napoleonischen Politik gegenüber den Juden: durch das „schändliche Dekret“ vom 17. März 1808 ward, wie erinnerlich, im größten Teil des französischen Kaiserreiches das Gesetz über die Gleichberechtigung der Juden für die Frist von zehn Jahren suspendiert. Diese in dem allmächtigen Frankreich eingetretene Reaktion wußten nun die Staatsmänner Polens, die aus den ihrem Lande beschiedenen Prüfungen nichts gelernt hatten, auszunutzen, um die Gleichberechtigung des mißliebigen Volkes erneut zu hintertreiben.

Im Frühjahr 1808 sah sich nämlich die Regierung des Herzogtums Warschau genötigt, infolge des von den Juden erhobenen Anspruchs auf das Bürgerrecht sowie im Zusammenhang mit den bevorstehenden Sejmwahlen ihre Aufmerksamkeit der jüdischen Frage zuzuwenden. Über das im März von Napoleon erlassene Dekret bereits unterrichtet, zögerte der Warschauer Ministerrat nicht, nach dem sich ihm anbietenden Rettungsanker zu greifen. Dem Herzog Friedrich

auf dem flachen Lande ansässig war. Im Jahre 1810 wurden in allen zehn Departements des Herzogtums Warschau rund 300 000 Juden gezählt, die nahezu sieben Prozent der gesamten Bevölkerung ausmachten. Indessen sind die Statistiker der Ansicht, daß die amtlichen Angaben hinter der Wirklichkeit weit zurückblieben, da die Juden in jenen Jahren, angesichts der für sie damals im Herzogtum eingeführten Wehrpflicht einen erheblichen Teil der Personen männlichen Geschlechts unangemeldet zu lassen pflegten. So kann man die in Frage stehende Gesamtzahl getrost auf 400 000 ansetzen. Daraus ergibt sich, daß von den 900 000 in Polen im Jahre 1789 ansässigen Juden (oben, § 4) auf Grund der Teilungen von 1793 und 1795 mit der polnischen Ukraine und Litauen rund eine halbe Million an Rußland gekommen war. Genaue statistische Erhebungen kommen allerdings für diese Epoche der territorialen Verschiebungen nicht in Betracht.

August wurde ein Bericht unterbreitet, in dem es hieß, daß „das Herzogtum einer traurigen Zukunft entgegengehen würde, wollte man dem hierzulande so zahlreich vertretenen israelitischen Volke über Nacht den Genuß des Bürgerrechtes einräumen“, da dieses Volk einen „dem Lande fremden nationalen Geist pflege“ und unproduktiven Beschäftigungen nachgehe¹⁾. Als auf ein Mittel zur Umgehung der von der Verfassung gewährleisteten „Bürgergleichheit“ verwies aber das Kabinett auf den Weg, den Napoleon in seinem Suspensions-Dekret eingeschlagen hatte, durch das er die Gleichberechtigung nicht aufhob, sondern lediglich zeitweilig außer Kraft setzte. Um Napoleon in dieser Angelegenheit im voraus auf ihrer Seite zu haben, setzte sich die Warschauer Regierung mit ihren Vertrauensmännern in Frankreich sowie mit dem jüdenfeindlichen französischen Minister Champagny in Verbindung. Als man sich in Dresden und Warschau vergewissert hatte, daß Napoleon mit der geplanten Maßnahme durchaus einverstanden sei, erließ der Herzog am 17. Oktober 1808 ein Dekret folgenden Inhalts: „Den Einwohnern unseres Herzogtums Warschau, *die sich zu der mosaischen Religion bekennen*, wird hiermit für die Dauer von zehn Jahren der Genuß der ihnen verheißenen politischen Rechte entzogen, in der Hoffnung, daß sie binnen dieser Frist die sie von der übrigen Bevölkerung so sehr unterscheidenden Besonderheiten ausmerzen werden. Die angeordnete Maßregel wird uns jedoch nicht davon abhalten, einzelnen Personen dieser Konfession auch vor Ablauf der festgesetzten Frist den Genuß der politischen Rechte einzuräumen, vorausgesetzt, daß sie sich unserer hohen Gnade würdig erweisen und den Bedingungen genügen werden, die wir in einer besonderen Verordnung in betreff der sich zur mosaischen Religion Bekennenden noch kundtun wollen“.

So beraubte die Warschauer Regierung in höflichen, den französischen Modestil nachahmenden Wendungen alle „sich zur mosaischen Religion Bekennenden“ des ihnen durch die Verfassung gewährleisteten Bürgerrechtes. Der Ausdruck „politische“ Rechte fand nur um der Schönheit des Stiles willen Verwendung, denn in Wirklichkeit

¹⁾ Wie sich die polnischen Minister ideale, der Emanzipation würdige Juden vorstellten, ist aus dem konfusen Brief des Finanzministers Dembowski (vom März 1808) ersichtlich: „Der Verfassung gemäß darf es bei den Juden keine besonderen Kahale, Gerichte und Eidesformeln, keine Sondertracht, keine besonderen Bräuche und Vorurteile, auch keine eigenen Schulen und kein besonderes Erziehungswesen geben; sie sollen überhaupt keinen Sonderstamm mit Sonderehen bilden“.

ging man daran, den Juden die unveräußerlichen bürgerlichen Rechte zu entziehen. Im November 1808 wurde ihnen untersagt, Erbgüter der Schlachta zu erwerben. Überdies wurden die demütigenden Beschränkungen des Aufenthaltsrechts in Warschau erneut in Kraft gesetzt; durch das Dekret vom 16. März 1809 wurde es den Juden vorgeschrieben, binnen sechs Monaten ihre Wohnungen in den vornehmeren Stadtteilen aufzugeben, wobei Ausnahmen nur ganz vereinzelt, für Bankiers, Großkaufleute, Ärzte und Künstler gemacht wurden. Die widerlichsten Auswüchse der altpolnischen Gesetzgebung feierten ihre Auferstehung.

Der Warschauer Judenheit bemächtigte sich starke Unruhe. In der polnischen Hauptstadt gab es damals eine bereits recht ansehnliche Zahl fortschrittlich gesinnter Juden, die, von der Berliner Aufklärung beeinflusst, auf die jüdische Sondertracht wie auf das auffällige Äußere überhaupt, auf das die Strafe der Entrechtung stand, längst verzichtet hatten. Unter Berufung auf jene Bestimmung des Suspensions-Dekrets, derzufolge die ihre spezifischen Besonderheiten „ausmerzenden“ Personen jüdischen Glaubens von der Wirkung des Ausnahmegesetzes eximiert werden sollten, erklärte nun eine Gruppe solcher Juden (siebzehn an der Zahl) im Januar 1809 dem Justizminister, daß sie „von jeher bemüht waren, sich in ihrem sittlichen Verhalten und in ihrer Tracht der übrigen Bevölkerung anzugleichen und daher die Überzeugung haben, der bürgerlichen Rechte nicht länger unwürdig zu sein“. Diesen knechtischen Beteuerungen begegnete jedoch der Justizminister Lubenski mit der sophistischen Erwiderung, daß die von der Verfassung proklamierte Gleichheit vor dem Gesetz noch keineswegs alle Landesbewohner zu Staatsbürgern mache, da als solche nur diejenigen zu betrachten seien, die dem König die Treue hielten und denen allein ihr Heimatland als Vaterland gelte; „wie können aber — so ließ er sich weiter vernehmen — die sich zu den mosaischen Gesetzen Bekennenden dieses Land als ihr Vaterland ansehen? Sind sie denn nicht von dem Wunsche beseelt, in die Heimat ihrer Vorfahren zurückzukehren? Fühlen sie sich nicht als eine Nation für sich? Mit der Änderung der Tracht ist es noch lange nicht getan“.

Neben den auf die Erlangung persönlicher Vorrechte bedachten Vertretern der Kultur des Kavaliersrocks gab es aber unter den Warschauer Juden auch solche Nacheiferer der Berliner Aufklärung,

die es für ihre Pflicht hielten, für die Rechte des ganzen Volkes zu kämpfen. Am 17. März 1809 überreichten fünf Vertreter der Warschauer Gemeinde (Michel Rawski, Moses Fürstenberg u. a.) dem Senat des Herzogtums eine Denkschrift, in der neben dem Ton flehentlicher Bitte ein Unterton der Entrüstung mitklang: „Tausende von *Angehörigen des polnischen Volkes alttestamentlichen Glaubens*, denen ihre jahrhundertlange Ansässigkeit in diesem Lande das Recht verleiht, es gleich den übrigen Einwohnern als ihre Heimat zu betrachten, sind völlig schuldlos, ohne zu wissen wofür, der Gesamtheit zum Schaden und der Menschheit zur Schmach, dazu verdammt, Demütigungen zu erdulden und unter dem Drucke unausgesetzter Unterjochung zu stöhnen“ . . . Dem Geiste der aufgeklärten Zeit und den „weisen Gesetzen des großen Napoleon“ zum Trotz — so hieß es in der Bittschrift weiter — blieben die Juden der bürgerlichen Rechte beraubt, entbehrten eigener Sachwalter in Sejm und Senat und hegten die bange Befürchtung, daß „auch ihren Kindern und Kindeskindern kaum ein besseres Los beschieden sein wird“. „Mehr als die anderen Bürger — betonten ferner die Bittsteller — sind wir durch Steuern belastet; es wird uns die Freude vorenthalten, ein Grundstück zu erwerben, ein Haus zu erbauen, einen landwirtschaftlichen Betrieb oder eine Fabrik zu begründen, unbehindert Handel zu treiben, überhaupt alles zu tun, was Gott und Natur dem Menschen gestatten. In Warschau gebietet man uns sogar, die wichtigeren Verkehrsstraßen zu räumen. Soll denn das Land, in dem unsere Vorfahren zur Welt gekommen sind, um diesen Vorzug so teuer zu bezahlen, uns für immer fremd bleiben? Ihr Herren Senatoren! Wir gemahnen euch an die Tränen der Väter, der Kinder und der künftigen Generationen und flehen euch an, auch uns recht bald die beglückende Möglichkeit zu verschaffen, jene Rechte und Freiheiten zu genießen, die Napoleon der Große allen Einwohnern dieses Landes beschert hat und die unsere geliebte Heimat allen ihren Kindern zuerkennt“.

Die Antwort des Senats auf diese tränenerfüllte Supplik, in der sich die Bittsteller voll Unterwürfigkeit den „Angehörigen des polnischen Volkes“ zuzählten, war ein von grausamer Härte zeugender Bericht an den Herzog, in dem es hieß, daß die Juden die „Minderung ihrer Rechte“ durch ihre „unredliche Erwerbstätigkeit“ und ihre „dem allgemeinen Wohl abträgliche Lebensweise“ selbst verschuldet

hätten; es täte daher eine durchgreifende Reform der jüdischen Lebensverhältnisse not, zu welchem Zwecke eine Sonderkommission mit der Aufstellung eines Reformplanes betraut werden müßte. Eine solche Kommission war übrigens schon seit 1808 unter der Leitung des Referendarius Woyda am Werk und bemühte sich um die Ausarbeitung eines „Reformplanes“, der sich eine durch Zwangsaufklärung zu erreichende Polonisierung der Juden zum Ziele setzte. Indessen war die Einsetzung all dieser Kommissionen nichts anderes als ein anständiges Mittel, um die Judenfrage begraben zu können.

Zu derselben Zeit, als die Regierung des Herzogtums Warschau die flehentliche Bitte der Juden um Gleichberechtigung unter dem Vorwand ablehnte, daß es ihnen an Patriotismus mangle, lebte und wirkte in Warschau als eine leuchtende Verkörperung des polnischen Patriotismus der Held der Revolution von 1794, Berek Josselewicz. Nach zwölfjährigem Aufenthalt in Westeuropa, wo er in den Reihen der von Dombrowski geführten polnischen Legionen viele Feldzüge Napoleons mitgemacht hatte, kehrte Berek in die Heimat zurück und wurde Eskadronchef in der regulären polnischen Reiterei. Der Traum des vielerprobten Streiters war unerfüllt geblieben. Umsonst hatten seine dem „jüdischen Regiment“ angehörenden Mitkämpfer die Festungswälle Pragas im Jahre 1794 mit ihren Leichen bedeckt: die Brüder der damals für das Vaterland Gefallenen mußten nun von diesem demutsvoll das Bürgerrecht erbitten. Berek dachte indessen an seinen einst erlassenen Aufruf kaum noch zurück: er war inzwischen Berufssoldat geworden, ein Haudegen, dessen Patriotismus nur noch dem polnischen Lande galt. Als im Frühjahr 1809 ein Krieg zwischen Polen und Österreich entbrannte, fand Berek die letzte Gelegenheit, seine Tapferkeit zu bezeugen: am 5. Mai warf er sich an der Spitze der von ihm geführten Eskadron in der Nähe des Städtchens Kočk der feindlichen Kavallerie entgegen und starb den Heldentod. Die Zeitungen widmeten dem gefallenen Kämpfer trauererfüllte Nachrufe. Ein Vertreter des polnischen Uradels, Stanislaus Potocki, ehrte sein Andenken in einer Rede, die er in der Warschauer Gesellschaft der Freunde der Wissenschaft hielt: „O, du tapferer Oberst Berko — so rief der Redner aus — ein Land von Helden ist in Trauer versetzt, weil dich deine allzu große Waghalsigkeit in der Mitte der Feinde umkommen ließ. Die Heimat gedenket noch deiner alten Wunden, der von dir geschlagenen Schlachten und wird immerdar dessen eingedenk

sein, daß du deinem Volke als erster das Beispiel auferstandenen Heldenmuts gabst und die Gestalten jener Krieger zu neuem Leben erwecktest, um die einst die Töchter Zions getrauert haben“. Der Dank der „Heimat“ kam aber darin zum Ausdruck, daß der Herzog der Witwe Bereks, die mitsamt ihren Kindern auf eine karge Pension angewiesen war, in einem besonderen Dekret die Genehmigung erteilte, auch in den den Juden verwehrten Straßen Warschaus zu wohnen und „dasselbst Schnaps zu verschleifen“ . . .

Die Zeit des ephemeren, von Napoleon für seine militärischen Zwecke errichteten Reiches war für das ganze Land überhaupt, namentlich aber für die Juden in jeder Hinsicht ungünstig. Willkürliche Besteuerung und Requisitionen, Finanzkrisen und Geldentwertung sowie die sich häufenden Zahlungseinstellungen — all dies gab das auch sonst schon überaus labile Wirtschaftsleben der Juden endgültiger Zerrüttung preis. Die furchtbarste Geißel war aber für die jüdische Bevölkerung der Militärdienst, zu dem sie gerade in den Jahren herangezogen wurde, als man nicht anstand, ihr die unveräußerlichsten Bürgerrechte vorzuenthalten. Durch Dekret vom 9. Mai 1808 wurde nämlich verfügt, alle in wehrpflichtigem Alter stehenden Juden, mit Ausnahme je eines Rabbiners und Kantors in jeder Gemeinde, als Rekruten auszuheben. Bald interpretierte der Kriegsminister Joseph Poniatowski diese Verordnung dahin, daß sich die Wehrpflicht auf Männer im Alter von 21 bis 28 Jahren erstrecke und daß jeder Versuch, sich der Dienstpflicht zu entziehen, für den Schuldigen oder den für ihn haftbaren Kahal eine Geldstrafe in Höhe von 1000 Zloty nach sich ziehen würde. Nun waren aber die polnischen Juden im Alter von 21 bis 28 Jahren damals fast durchweg Familienväter, so daß ihre Einreihung in das Heer die Existenz der ganzen Familie bedrohte. Hinzu kam, daß den jüdischen Rekruten im Herzogtum Warschau, im Gegensatz zu ihren Stammesbrüdern im österreichischen Galizien, die, wie erinnerlich, vorwiegend im Fuhrwesen Verwendung fanden, Erleichterungen solcher Art grundsätzlich nicht bewilligt wurden. Die Regierung scheint des Glaubens gewesen zu sein, daß aus der Mitte der Juden erneut solche tapfere Scharen hervorgehen würden, wie das Regiment des Berek Josselewicz. Die Tatsache, daß man den Juden in der polnischen Hauptstadt trotz des bei ihrer Verteidigung von den jüdischen Kämpfern vergossenen Blutes nicht einmal unbeschränktes Wohnrecht zuerkennen wollte, war jedoch kaum danach

angetan, selbst die Handvoll der jüdischen Fortschrittler dazu zu bewegen, sich das vereinzelte Beispiel der jüngsten Vergangenheit zur Richtschnur zu nehmen. Noch weniger konnte sich für die Vaterlandsverteidigung die große Masse der Chassidim begeistern, denen der Militärdienst nicht allein den Leib, sondern auch die Seele zu gefährden schien: war es doch für sie ausgemacht, daß ein mit einer Flinte hantierender und in der Kaserne heimisch gewordener Volksgenosse unmöglich als ein intakter, dem Ideal der Rabbiner und Zaddikim vollauf entsprechender Jude in den Schoß seiner Familie und Gemeinde zurückkehren könne. Um jene Zeit teilten sich in die Herrschaft über die chassidischen Massen zwei berühmte Zaddikim: *Israel Kosenizer* (der „große Maggid“, Prediger, genannt) und *Jakob Isaak Lubliner*, über deren „Wundertaten“ das Volk phantastische Geschichten zu erzählen wußte (s. unten, § 52). Sie waren es nun, die den schwer beunruhigten Chassidim in ihrer Not beistehen mußten. Die Zaddikim „bestürmten den Himmel“ mit ihren Gebeten, ordneten Gemeindefasten an und veranstalteten Bittgottesdienste zur Abwendung des drohenden Unheils („Gesera“), ohne jedoch hierbei zu verabsäumen, ihre Anhänger auch zum Kampfe hienieden anzuspornen. So sandten denn diese an den Kriegsminister sowie an die höheren Zivilbehörden immer wieder Deputationen, die flehentlich darum baten, die jüdische Jugend vom Soldatendienst zu befreien und ihr das Loskaufsrecht zu bewilligen. Zugleich pflegten die Deputierten zu betonen, daß die jüdischen Massen sehr wohl ohne die bürgerlichen Rechte auskommen könnten, um deren Erlangung sich damals die liberalen Führer der Warschauer Gemeinde, die „Polen mosaischer Konfession“, bemühten, und daß das gemeine Volk nur den einen Wunsch hege, nach altväterlicher Art weiter leben zu können, wofür es dem Staate nach Kräften Tribut zahlen wolle. Nachdem sich all diese Bemühungen als nutzlos erwiesen hatten, griff man zu dem Mittel des passiven Widerstandes: die zur Musterung Einberufenen verschwanden oder suchten sich, soweit man ihrer habhaft wurde, durch Bestechungsgelder loszukaufen, die bald zu einer überaus ergiebigen Einkommensquelle für die Beamtenschaft wurden. Schließlich hatte Kriegsminister Poniatowski die ihm durch die Einziehung der jüdischen Rekruten verursachten Scherereien satt, und er erstattete dem Herzog einen Bericht des Inhalts, daß die ganz eigenartigen Lebensverhältnisse der Juden sie für die Rolle von Lan-

desverteidigern völlig ungeeignet machten; aus der Tatsache, daß man die Juden dieser Eigenart wegen für die Dauer von zehn Jahren von dem Genuß der „politischen“ Rechte ausgeschlossen hatte, zog er folgerichtig den Schluß, daß sie wenigstens zeitweilig auch vom Waffendienst ferngehalten und statt dessen mit einer Wehrsteuer belastet werden sollten, die auf einen bestimmten Pauschalbetrag festzusetzen sei. Die Regierung sah die Triftigkeit dieser Gründe ein, und im Januar 1812 erging ein Dekret, durch das den Juden gegen eine Jahresleistung in Höhe von 700 000 Zloty der Militärdienst erlassen wurde. Vier Monate später überschritt Napoleon den Njemen, und es begann der verhängnisvolle Krieg mit Rußland, der ganz Polen in ein einziges Kriegslager verwandelte. So entgingen die Juden noch im letzten Augenblick der Gefahr, in das fürchterliche Gemetzel mit hineingezogen zu werden. Gleichwohl fanden sich in ihrer Mitte Schlauköpfe, die keinen Anstand nahmen, sich eifrig mit einer Abart des Kriegsdienstes zu befassen, indem sie sich den Stäben der polnisch-französischen Heere als Kundschafter zur Verfügung stellten und ihnen Nachrichten über die Bewegung der feindlichen Truppen verschafften. So sehr demoralisierend wirkte auf die Massen die bürgerliche Knechtschaft auf der einen und der Militarismus auf der anderen Seite.

Aber selbst in diesem Jahre der Kriegsgreuel und der Volksnot ließ es sich die Warschauer Regierung nicht nehmen, die Juden durch neu ausgeheckte Beschränkungen zu drangsalieren. Am 30. Oktober 1812 unterzeichnete der Herzog auf Vorstellung des Ministers Lubenski ein Dekret, demzufolge die Juden nach Ablauf von zwei Jahren kein Recht mehr haben sollten, Branntwein zu verkaufen und Schenken zu betreiben. Zehntausende wurden so ihrer Erwerbsquelle beraubt, ohne daß ihnen als Ersatz andere ehrenwertere Nahrungsquellen erschlossen worden wären¹⁾. In einer ge-

¹⁾ Nach aus dem Jahre 1808 stammenden statistischen Angaben gab es in nur acht Departements des Herzogtums Warschau 1918 Branntweimbrennereien, 10 455 Schankwirtschaften sowie 8178 Gasthöfe und Schenken, in denen gleichfalls geistige Getränke ausgeschenkt wurden. Obwohl die amtliche Statistik die Zahl der von jüdischen Wirten betriebenen Schankstätten nicht gesondert ausweist, steht es dennoch auf Grund anderer zeitgenössischer Quellen fest, daß diese Zahl sogar noch unter der preußischen Herrschaft bedeutend größer war als die der christlichen Wirtschaftshäuser. Der Verfasser einer im Jahre 1800 erschienenen Schilderung der Zustände im preußischen Polen behauptet, allerdings nicht ohne Übertreibung, daß im Schankgewerbe wie in jeder Art Handel überhaupt sowie „in den leichteren Handwerken“

heimgehaltenen Auslassung begründete die Regierung diese Maßnahme damit, daß, angesichts der erhofften Wiederherstellung Polens in seinen alten Grenzen, der erneut unter seine Herrschaft gelangenden jüdischen Bevölkerung im Bereiche des wirtschaftlichen Lebens im voraus ein Damm entgegengesetzt werden mußte. Indessen sollten sich die auf die Macht Napoleons gesetzten Hoffnungen als trügerisch erweisen: dieser wurde gestürzt, und bereits im Jahre 1813 wurde das ganze Landgebiet des Herzogtums Warschau von den russischen Truppen Alexanders I. besetzt. Das Los Polens lag erneut in den Händen der drei Teilungs-Mächte. Im Jahre 1815 wurde der größte Teil des Herrschaftsbereiches des Herzogtums als „Königreich Polen“ mit Rußland verbunden, und seine jüdische Bevölkerung schloß sich nun dem russischen Zentrum der Judenheit an, das hierdurch zu dem größten Europas wurde.

die Christen kaum vertreten seien, da alle diese Erwerbszweige von den Juden fast monopolartig beherrscht würden (s. Bibliographie zu §§ 42 und 43: die Schriften von Holsche und Großmann).

Sechstes Kapitel

Das neue jüdische Zentrum in Rußland

§ 44. Die Entstehung des „Ansiedlungsrayons“ (1789–1796)

Indem Rußland sich die polnischen Landesteile mitsamt ihrer jüdischen Bevölkerung Stück für Stück einverleibte, sah es seine Innenpolitik in immer steigendem Maße durch ein neues Problem: die jüdische Frage, belastet. Statt die gerade Bahn der Gleichstellung einzuschlagen, glaubte man unter den damaligen Verhältnissen die Lösung dieser Frage auf den verschlungenen Pfaden einer Sondergesetzgebung suchen zu müssen. Stand doch das Land zu jener Zeit im Zeichen einer scharf ausgeprägten Ständeordnung, unter der Herrschaft einer Staatsverfassung, die auf der Hörigkeit der Bauernschaft aufgebaut war und deren Gipfel die sich auf den Adel stützende Autokratie bildete. Liberale Strömungen traten hier nur als eine zufällige Folgeerscheinung des von Westen her dringenden politischen Luftzuges hervor und waren viel zu schwach, um gegen die schwüle Atmosphäre Rußlands aufkommen zu können. Nachdem sich jedoch die frischen westlichen Winde zum Sturm der französischen Revolution gesteigert hatten, beeilte man sich in Rußland, zum Schutze gegen die politische „Seuche“ alle nach Westeuropa hinausgehenden Fenster kurzerhand zu schließen. So klang denn die in ihren Anfängen liberale Regierung Katharinas II. in eine reaktionäre Schlußperiode (1789–1796) aus. In diese Jahre der Reaktion fällt eben die Krise der jüdischen Geschichte: durch die zweite und dritte Teilung Polens wurde der russischen Regierung die kompakte jüdische Bevölkerung der polnischen Ukraine und Litauens ausgeliefert, der Gebiete, die zusammen mit dem schon früher angegliederten Weißrußland sich nun zu dem Riesengebilde Westrußland zusammenschlossen. Mit der fortschreitenden Ausdehnung der westrussischen Randgebiete gewann auch die

Stellungnahme der russischen Regierung zu der jüdischen Bevölkerung dieser Gebiete immer mehr an Klarheit. Die anfängliche Unschlüssigkeit Katharinas II. in der Judenfrage trat gänzlich vor dem Bestreben zurück, die jüdischen Massen durch Absperrung des Inneren des Reiches in dem neu angegliederten Territorium festzuhalten und sie auch hier in ihrer Wirtschaftstätigkeit einzuschränken sowie innerhalb des Kaufmanns- und Kleinbürgerstandes zu einer viel höher besteuerten Sondergruppe zusammenzuschweißen. Die Ausnahmegesetzgebung gegen die Juden wurde zum System erhoben.

Schon vor der zweiten Teilung Polens hatte die russische Regierung in Voraussicht des Zustromes neuer jüdischer Massen für diese eine verhängnisvolle Gabe bereitgestellt: das Gesetz über den „Ansiedlungsrayon“, durch das in dem Reiche der an die Scholle gefesselten Bauern eine Sonderklasse von an ein festumgrenztes Territorium gebundenen Städtern geschaffen wurde. Der Antrieb hierzu ging übrigens nicht von oben, sondern von unten aus, von der christlichen Kaufmannschaft, die in ihrer Furcht vor dem freien Wettbewerb den Ruf nach Protektion laut werden ließ. Jüdische Kaufleute aus den zwei an Großrußland stoßenden weißrussischen Gouvernements, aus denen von Mohilew und Polozk (dem nachmaligen Witebsker), pflegten nämlich Reisen nach Smolensk und Moskau zu unternehmen, um dort mit ausländischen Manufakturwaren Groß- und Kleinhandel zu treiben. Der geschäftliche Erfolg blieb nicht aus, da die jüdischen Kaufleute billige Qualitätsware anzubieten hatten. Hierdurch beunruhigt, überreichten die Kaufleute von Moskau den Ortsbehörden eine Eingabe, in der sie darüber Klage führten, daß die Juden „aus dem Ausland eingeführte Waren unter dem Preis“ absetzten „und so den hiesigen Handel in empfindlichster Weise schädigten“. Des weiteren riefen die Beschwerdeführer die ruhmreichen Traditionen des Moskowiterreiches in Erinnerung, das die Juden stets von seinen Grenzen ferngehalten hätte, und suchten die Obrigkeit davon zu überzeugen, daß der jüdische Wettbewerb den Ortshandel völlig lahmlegen und die russische Kaufmannschaft dem Ruin nahebringen würde. Ungeachtet dessen, daß diese Beschwerde sich nicht allein gegen die Juden, sondern nicht weniger gegen die Interessen des von den einheimischen Monopolisten des Handels ausgebeuteten russischen Verbrauchers richtete, fand sie in den Regierungskreisen vollen Anklang. Als bald darauf, im Herbst

desselben Jahres, der Staatsrat über einen Gegenvorschlag der Juden zu entscheiden hatte, die um die Erlaubnis nachsuchten, sich in die Kaufmannschaft von Smolensk und Moskau einschreiben zu dürfen, wurde denn auch der Beschluß gefaßt, daß den Juden in den inneren Gouvernements die Handelsfreiheit nicht bewilligt werden könne, da „hiervon keinerlei Nutzen zu erwarten sei“. Ein Jahr später wurde dieser Beschluß durch einen allerhöchsten Ukas Katharinas II. bestätigt (23. Dezember 1791), in dem es hieß, daß „die Juden kein Recht haben, sich in die Kaufmannschaft der inneren russischen Städte und Hafenplätze einzuschreiben“, und daß sie „das Recht von Bürgern und Kleinbürgern allein in Weißrußland genießen dürfen“. Um diese harte Maßnahme milder erscheinen zu lassen, fand es der Ukas „für angemessen, das besagte Bürgerrecht über die weißrussischen Gouvernements hinaus auf die Statthalterschaft Jekaterinoslaw sowie auf Taurien auszudehnen“, d. h. auf die vor kurzem angegliederten öden Steppen Neurußlands, deren Besiedlung damals eine der Hauptsorgen der Regierung bildete.

So wurden die Juden Rußlands zum ersten Mal in aller Form ihrer Freizügigkeit beraubt, um an Weißrußland gefesselt zu werden. Nach der zwei Jahre später erfolgten zweiten Teilung Polens wurden dem nordwestlichen Ghetto das benachbarte Gouvernement Minsk sowie das südwestliche Randgebiet: Wolhynien mitsamt dem größten Teil des Kiewer Landes und Podolien angegliedert. Durch den Ukas vom 23. Juni 1794 wurden die erweiterten Grenzen des Ansiedlungsrayons der Juden gesetzlich festgelegt. Die Befugnis, „kaufmännische und kleinbürgerliche Gewerbe auszuüben“, erstreckte sich fortan auf die Gouvernements: Minsk, Isjaslaw (später das Wolhynische), Brazlaw (später das Podolische), Polozk (später das Witebsker), Mohilew, Kiew, Tschernigow, Nowgorod-Ssjewersk (später das Poltawer), Jekaterinoslaw sowie auf das Gebiet von Taurien. Hierdurch ward zu dem Siedlungsrayon der Juden auch jenes dem Polenreiche längst entrissene, die russische Ukraine oder Kleinrußland genannte Gebiet geschlagen (die Gouvernements von Tschernigow, Poltawa und ein Teil des Kiewschen), aus dem man unter den drei früheren, Katharina II. auf dem Throne vorangegangenen Kaiserinnen die jüdischen Siedler mit so großem Eifer „über die Grenze“ gejagt hatte (Band VII, § 30). Das mit der neu einverlebten polnischen Ukraine organisch zusammenhängende Kleinrußland mußte

eben den auf eine lange Vergangenheit in diesem Lande zurückblickenden Juden wohl oder übel freigegeben werden, wobei ihnen die Regierung sogar die Tore der heiligen Stadt Kiew öffnete. Das „jüdische Territorium“ breitete sich nunmehr zu beiden Seiten des Dnjepr aus. Im Jahre 1795, nach der dritten Teilung Polens, kam zu dem Dnjeprgebiet das Becken des Njemen hinzu: das in die Gouvernements Wilna und Grodno eingeteilte *Litauische Land*. Im gleichen Jahre fiel überdies an das russische Reich das von den Ostseedeutschen bewohnte *Kurland*, in dem einige Tausend „Schutzjuden“ beheimatet waren. Damit war der Ausbau des „Ansiedlungsrayons“ gegen Ende des XVIII. Jahrhunderts zum Abschluß gekommen. Es war dies ein Gebiet, in dem um diese Zeit nahezu dreiviertel Millionen Juden ansässig waren¹⁾.

Derselbe Ukas vom Jahre 1794, der um das Siedlungsgebiet der Juden eine chinesische Mauer errichtete, führte aber noch eine weitere einschneidende Sonderbestimmung für sie ein: auf dem Gebiete des Steuerwesens. Den in den Städten lebenden Juden wurde es näm-

1) Diese approximative Zahl ergibt sich aus den folgenden Kombinationen. Wir wissen bereits (vgl. Band VII, § 31, und oben, § 5), daß in dem dem russischen Reiche bei der ersten Teilung Polens zugefallenen Weißrußland von Amts wegen rund 50 000 Juden ermittelt worden waren, daß aber in Wirklichkeit die Zahl der dortigen jüdischen Einwohner doppelt so hoch war. Nach der zweiten und dritten Teilung Polens kamen die von Juden noch dichter bevölkerten Gebiete der polnischen Ukraine und Litauens hinzu, über die uns jedoch die Statistik kaum entwirrbare Angaben zu machen weiß. Bei der in den Jahren 1797–1800 durchgeführten Volkszählung wurden nämlich lediglich die in den Kleinbürger- und Kaufmannsstand bereits aufgenommenen Juden berücksichtigt, deren Gesamtzahl sich im ganzen Bereiche der bei den drei Teilungen annektierten Länder auf 151 277 belaufen haben soll. Im Jahre 1812 wurden in demselben Gebiet 153 833 Juden männlichen Geschlechts festgestellt, was, wenn man die Frauen mitberücksichtigt, zumindest das Doppelte: 307 666 Seelen ergibt. Allein auch diese Zahl bleibt weit hinter der Wirklichkeit zurück, da die in den folgenden Jahren vorgenommenen Nachprüfungen das Ergebnis zutage förderten, daß die Juden bei den Zählungen überaus lückenhafte Angaben zu machen pflegten. Durch die Volkszählung vom Jahre 1818 wurden in dem gleichen Ansiedlungsrayon bereits 676 979 Juden ermittelt. Da ungeachtet der behördlichen Revisionen die jüdische Bevölkerung nach wie vor nicht in ihrer ganzen Stärke statistisch erfaßt werden konnte, so ist für das Jahr 1800, auch nach Abzug des natürlichen Zuwachses in den Jahren 1800 bis 1818, mit einer zumindest dreiviertel Millionen Seelen zählenden jüdischen Bevölkerung zu rechnen. Eine Bestätigung hierfür bietet die Schätzung des in Petersburg zur Prüfung der jüdischen Frage eingesetzten Komitees, das im Jahre 1804 die Gesamtzahl der jüdischen Einwohner Rußlands auf nicht weniger als das Fünffache der steuerzahlenden Juden veranschlagte, deren es damals 175 385 gab (unten, § 46).

lich zur Pflicht gemacht, sich in den Kleinbürger- oder Kaufmannsstand aufnehmen zu lassen, wobei sie fortan doppelt so hohe Steuern zahlen sollten als ihre Standesgenossen „christlicher Konfession“. Diejenigen, die sich dieser Verpflichtung entziehen wollten, mußten nach Erlegung einer Geldstrafe in der Höhe von drei Jahresbeträgen der sonst zu leistenden Doppelsteuer das russische Reich verlassen. So waren denn die der Freizügigkeit beraubten Juden genötigt, für das Recht, an ihren alten Wohnstätten zu bleiben, dem Staate doppelt soviel an Steuern zu entrichten als ihre uneingeschränkte Freizügigkeit genießenden christlichen Mitbürger. Diese Strafbesteuerung befreite jedoch die Juden nicht von der Entrichtung einer besonderen Rekrutensteuer, die für sie wie für die russische Kaufmannschaft an Stelle der persönlichen Militärdienstpflicht eingeführt wurde (Ukase von 1794 und 1796). Erlassen wurde die doppelte Besteuerung allein den *Karäern* im Gouvernement Taurien, für die sich der Generalgouverneur von Neurußland, Subow, verwendet hatte; auch wurde den Karäern gestattet, Landgüter zu erwerben. Bald wurden ihnen überhaupt die gleichen Rechte wie der christlichen Bevölkerung zuerkannt, „mit der Verwarnung jedoch, daß die Gemeinde der besagten Karäer keinen von jenen Juden aufnehme, die unter der Bezeichnung ‚Rabbinen‘ (Rabbinisten) bekannt sind und in deren Betreff die von uns erlassenen Gesetzesbestimmungen in aller Genauigkeit einzuhalten sind“ (Ukas vom 8. Juni 1795). In dieser Verfügung trat mit aller Deutlichkeit der national-religiöse Beweggrund der antijüdischen Ausnahmegesetzgebung zutage: während die Regierung die auf ein kleines Häuflein zusammengeschmolzenen und seit Jahrhunderten von dem geschichtlichen Entwicklungsweg des Judentums abgeirrten Karäer bereitwillig als vollwertige Staatsangehörige anerkannte, glaubte sie die echten Juden zunächst durch Repressivmaßnahmen bändigen zu müssen.

Nach der Angliederung Podoliens und Wolhyniens nahm die russische Regierung auch hier das Experiment vor, das erst vor kurzem soviel Unheil in Weißrußland angerichtet hatte (Band VII, § 31): die Verpflanzung der jüdischen Dorfbewohner in die Städte. Durch einen Ukas vom Jahre 1795 wurde vorgeschrieben, alle auf dem Lande ansässigen Juden in die Register der Stadtbewohner einzutragen; sie sollten „nach Möglichkeit in den Kreisstädten angesiedelt werden, auf daß sich diese Leute der Allgemeinheit zum Schaden nicht herumtrei-

ben, sondern, sich im Handel betätigend sowie dem Handwerk und Gewerbe zur Entfaltung verhelfend, sich selbst Gewinn und der Allgemeinheit Nutzen bringen“. Durch dieses Gesetz wurde der Willkür der Ortsbehörden Tür und Tor geöffnet: unter dem Vorwand, daß die Landjuden nunmehr Angehörige der städtischen Stände seien, wurden nicht nur „sich herumtreibende“, sondern auch durchaus bodenständige jüdische Dorfbewohner von Haus und Hof vertrieben. Die ausgewiesenen und der gewohnten Erwerbsquellen beraubten Familien konnten unmöglich, nur weil es den Behörden so beliebte, dort, wo auch die schon vorhandenen Händler und Handwerker schwer um das tägliche Brot kämpften, „dem Handwerk und Gewerbe zur Entfaltung verhelfen“, und mußten wirtschaftlich zugrunde gehen. Die Zwangsansiedlung scheint übrigens bald von der Regierung selbst aufgegeben worden zu sein, die, wie aus dem im Ukas gebrauchten Ausdruck „nach Möglichkeit“ zu ersehen ist, wohl von Anfang an an die Durchführbarkeit der Verfügung kaum ernstlich geglaubt hatte. Der Versuch, Zehntausende von Familien von ihren angestammten Sitzen loszureißen, scheiterte in Podolien und der übrigen Ukraine ganz so wie ehemals im österreichischen Galizien unter Joseph II.

Daneben fehlte es nicht an neuen Versuchen, die Kahalautonomie zu schmälern. Im Jahre 1795 erging erneut ein Befehl, wonach die Gouvernements- und Bezirkskahale angesichts des den Juden zuerkannten Rechts, sich an der allgemiestädtischen Selbstverwaltung zu beteiligen, „sich ausschließlich um die religiösen Gebräuche und um den Gottesdienst kümmern sollten“. Praktisch kam indessen eine aktive Beteiligung der Juden an der Munizipalverwaltung infolge der Feindseligkeit der christlichen Bürgerschaft kaum zur Geltung, wohingegen die von der Regierung mit fiskalischen Funktionen ausgestatteten und im Interesse des Staatsschatzes aufrechterhaltenen Kahale kraft der ihnen auferlegten Verpflichtungen nach wie vor allen Aufgaben der Gemeindeautonomie gerecht werden konnten (unten, § 50).

So wurde denn in den letzten Regierungsjahren Katharinas II. für die antijüdische Ausnahmegesetzgebung eine feste Grundlage geschaffen: zwischen dem westlichen und östlichen Rußland wurde eine „Moskauer Mauer“ errichtet, und auch innerhalb des eingekreisten Gebietes kam die Tendenz zum Vorschein, den den jüdischen Massen gelassenen Spielraum noch weiter einzuengen und sie durch Auswei-

§ 45. Die Reglementierungsprojekte (1797—1801)

sung aus den Dörfern in den Städten und Marktflecken zusammenzupferchen. Diese Tendenz zu einem Gesetz zu verdichten, blieb den Nachfolgern Katharinas II. vorbehalten.

Der Vollständigkeit halber soll aber auch die einzige in dieser Epoche zu verzeichnende „Reform“ nicht unerwähnt bleiben: im letzten Jahrzehnt der Regierung Katharinas II. verschwand nämlich aus den Gesetzgebungsurkunden der bis dahin gebrauchte Schmähdname „Shid“ (etwa „Jüd“), um durch die Bezeichnung „Jewrei“ („Hebräer“) ersetzt zu werden, eine Parallelerscheinung zu dem sich damals im Westen vollziehenden Übergang von dem Ausdruck „Juden“ zu der Bezeichnung „Israeliten“. Über diese Reform des Worts hinauszukommen, war der russischen Regierung nicht gegeben.

§ 45. Die Reglementierungsprojekte und das Gutachten Dershawins (1797—1801)

Auf der Suche nach Mitteln und Wegen zur Lösung der jüdischen Frage wandelte die russische Regierung in den Fußstapfen Österreichs und Preußens. Statt des Prinzips der Emanzipation wurde hier das der Reglementierung vorherrschend. In der Regierungszeit Pauls I. (1796—1801), eines glühenden Verehrers der preußischen Kasernenzucht, beriet man unausgesetzt über Projekte zur Reglementierung des jüdischen Lebens unter Berücksichtigung der besonderen Wirtschaftsverhältnisse der Polen entrissenen Provinzen. Es wurden Recherchen und Umfragen an Ort und Stelle veranstaltet, um die gegenseitigen Beziehungen zwischen den Juden und den anderen Bevölkerungsgruppen zu klären, wobei jedoch die Regierung lediglich für die Ansichten der Ortsbehörden und des hohen Adels Interesse zeigte. Im Jahre 1797 war eine solche Untersuchung durch einen Bericht über die Mißernte und die Hungersnot im *Gouvernement Minsk* veranlaßt worden. Auf diesen Bericht hin wurde nämlich der Minsker Gouverneur Karnejew von Petersburg aus angewiesen, nach Anhörung der örtlichen Adelsmarschälle ein Gutachten „über die Ursachen des Bauernelends“ sowie Vorschläge zu seiner Beseitigung einzureichen. Der weise Beschluß, die adeligen Gutsbesitzer über die Ursachen der Verelendung ihrer bäuerlichen Sklaven zu befragen, zeitigte dementsprechende Früchte. Die nach Minsk einberufenen polnischen Adelsmarschälle waren natürlicherweise am wenigsten dazu

geneigt, die Verantwortung für die elende Lage der Hörigen auf sich selbst und ihren ganzen Sklavenbesitzerstand zu laden, und so wälzten sie die Schuld einerseits auf die äußeren Umstände (auf „die Veränderungen und Revolutionen im Lande“, den Mißwachs, den mangelhaften Zustand der Landstraßen u. dgl. m.), andererseits aber auf die Juden ab, „die im Widerspruch zu den Befehlen der Obrigkeit, die ihnen als Wohnort die Städte angewiesen hat, von den Gutsherren nach wie vor als Landpächter und Schankwirte verwendet werden“. Die auf dem Lande ansässigen jüdischen Schankwirte seien es, so meinten die edlen Herren, die durch Branntweinverkauf auf Borg „die Bauern zur Trunksucht verleiten“ und sie „für die Wirtschaft unbrauchbar machen“. Um nun die Bauern aus dieser Gefahr zu erretten, empfehle es sich, aufs neue einzuschärfen, daß „das Brennen von Schnaps allein den Gutsbesitzern gestattet, den Juden sowie den sonstigen Schankwirten und Pächtern aber verboten sei“ und daß in den Dorfschenken „ausschließlich Branntwein der Gutsbesitzer verkauft werden dürfe“. Es bedeutete dies mit anderen Worten, daß die Bauernschaft erst dann gedeihen und „für die Wirtschaft brauchbar“ werden könne, wenn sie sich, statt an dem jüdischen, am gutsherrlichen Schnaps berauschen würde . . . Es gehörte nicht viel staatsmännischer Verstand dazu, um zu erkennen, daß es den adeligen „Gutachtern“ nur um die Erhaltung ihres Branntweinmonopols (der polnischen „Propination“) zu tun war, und doch wurde das von ihnen abgegebene Gutachten von dem Minsker Gouverneur an den Zaren weitergeleitet, der daraufhin die folgende Entscheidung traf: „Es sind zur Beschränkung des Rechtes der die Bauern ruinierenden Juden den Erwägungen der Adelsmarschälle entsprechende Maßnahmen zu ergreifen“ (28. Juli 1797). Zugleich rief der Senat dem Gouverneur den Ukas Katharinas in Erinnerung, demzufolge die Juden, „auf daß sich diese Leute der Allgemeinheit zum Schaden nicht herumtreiben“, „nach Möglichkeit“ in den Kreisstädten angesiedelt werden sollten. So wurde den Behörden erneut die Befugnis verbrieft, Juden nach Belieben aus den Dörfern zu verjagen und bodenständige Landleute zu „sich herumtreibenden“ Obdachlosen zu machen.

Im Jahre 1798 kam die Reihe an den Adel von *Wolhynien* und *Podolien*, der gleichfalls darüber befragt wurde, was er zum Wohle des Vaterlandes vorzuschlagen wüßte. In Kamenez versammelt, arbeiteten die Adelsmarschälle des podolischen Landes einen „Reformplan“

aus, der den ihrer Minsker Standesgenossen weit übertrumpfte. Sie sprachen dem Zaren ihre Dankbarkeit dafür aus, daß er sie in seiner „allerhöchsten Gnade im Besitze der Propination belassen“ habe und brachten den Wunsch zum Ausdruck, daß „in den Flecken und Dörfern die Schnapsbrennerei sowie die Propination auch fernerhin weder an die Juden noch auch an die (nichtadeligen) Christen von Staats wegen verpachtet werden möge“, daß vielmehr die „Freiheit“ des Adels unangetastet bleibe, die Schenken durch eigene Leute zu bewirtschaften. Nachdem die Grundherren für sich das Monopolrecht in Anspruch genommen hatten, durch ihre Vertrauensleute das Volk mit Schnaps vergiften zu dürfen, regten sie an, die Juden in ihrer Mehrzahl zu Kommissionären für den Export der ländlichen, d. h. der von den Gutsbesitzern erzeugten Produkte zu machen, was, wie sie betonten, „den Ackersleuten (?) und dem Adel einen kommerziellen Gewinn einbringen wird“, den Rest der Juden aber teils „in den Schenken der Gutsbesitzer zu lassen“, teils „zu Ackerbau und Handwerk zu zwingen“. Diese glänzende Aussicht, im Dienste des Adels landwirtschaftliche Produkte sowie gutsherrlichen Schnaps absetzen zu müssen, sagte den Juden aber anscheinend nicht im geringsten zu. Durch die Pläne des Adels in Unruhe versetzt, hielten auch sie einen Vertretertag (in Ostrog, im Sommer 1798) ab und faßten den Beschluß, eine Geldsammlung zu veranstalten und an den Zaren nach Petersburg eine Deputation zu entsenden, mit dem Auftrag, ihm die Wünsche der jüdischen Bevölkerung des südwestlichen Randgebietes vorzutragen, die bei der in Angriff genommenen Neuregelung ihrer Verhältnisse überhaupt nicht befragt worden war. Dem Generalgouverneur der südwestlichen Mark, dem Grafen Gudowitsch, gelang es indessen, den von den Juden getroffenen Anstalten „durch geheime Recherchen auf die Spur zu kommen“. Ein „weitsichtiger“ Politiker, hegte er die Befürchtung, daß „hinter der veranstalteten Geldsammlung (für die Ausrüstung der Deputation) irgendeine jüdische Tücke stecken mag“, und so ließ er die eingesammelten Spenden einziehen, untersagte weitere Sammlungen und beeilte sich, von dem geglückten Handstreich nach Petersburg Bericht zu erstatten. Wie groß mochte das Erstaunen des übereifrigen Generalgouverneurs gewesen sein, als ihm aus der Hauptstadt der Bescheid zuteil wurde, daß das Vorhaben der Juden bei dem Zaren nicht den geringsten Anstoß erregt und daß er den Befehl erteilt habe, ihnen die beschlagnahmten Gelder zurück-

zuerstatten und der Entsendung der Deputation keinerlei Hindernisse in den Weg zu legen (September 1798). Ob die Deputation sich tatsächlich nach Petersburg begeben hat und was sie dort erreichte, ist unbekannt geblieben; der Zwischenfall zeugt jedenfalls davon, daß das Verständnis für die hereingebrochene politische und soziale Krise trotz der Ungunst der düsteren Zeitverhältnisse sogar in die unaufgeklärten Massen der Chassidim Wolhyniens und Podoliens durchgesickert war.

Als letzter äußerte sich zu den die Regierung interessierenden Fragen der Adel von *Litauen*. Im Jahre 1800 überreichten die Adelsmarschälle von neunzehn litauischen Landkreisen dem Gouverneur von Wilna, Friesel, das von ihnen in einer Versammlung mit allen gegen drei Stimmen gebilligte „Gutachten“. Nach diesem radikalsten der in Vorschlag gebrachten Projekte sollte den Juden nicht allein das Branntweimbrennen und der Betrieb eigener Schankwirtschaften, sondern sogar der Verkauf von Branntwein in den „Schlachta-Schenken“ untersagt werden; die hierdurch erwerbslos gewordenen Landjuden sollten teils in den Städten angesiedelt, teils „auf den Kronbesitzungen und in den gutsherrlichen Flecken untergebracht werden und die Erlaubnis erhalten, sich mit Ackerbau zu befassen sowie Güter zu pachten und als Pfand anzunehmen“. Mit der wirtschaftlichen Reform, meinten die litauischen Adelsmarschälle, müsse eine kulturelle Hand in Hand gehen: es empfehle sich, „die Sondertracht der Juden abzuschaffen und für sie Kleidung von einem Schnitt einzuführen, wie er bei den übrigen Landesbewohnern üblich ist“. Ferner gelte es, mit der Absonderung der Juden überhaupt aufzuräumen, die „ein Volk für sich bildend, eine eigene Verwaltung besitzen, bekannt unter dem Namen Synagogen und Kahale, welche nicht allein auf die geistliche Macht Anspruch erheben, sondern sich zugleich auch in alle bürgerlichen, die Polizei angehenden Angelegenheiten einmischen“. Diese Maßnahmen würden unausbleiblich die Verschmelzung der Juden mit der sie umgebenden Bevölkerung zur Folge haben. In all diesen Vorschlägen tritt bereits mit großer Deutlichkeit der westeuropäische Einfluß zutage. In der Tat ging ihre Formulierung nicht zuletzt auf Anregungen des Wilnaer Gouverneurs Friesel, eines gebildeten Deutschen, zurück, der, über den Stand der jüdischen Frage in Westeuropa unterrichtet, den litauischen Adelsmarschällen diesbezügliche Winke gegeben hatte. Im April 1800 leitete er das

ihm überreichte Gutachten an den Senat weiter und legte eine umfangreiche, von ihm selbst ausgearbeitete Denkschrift bei, die sich in vielen Punkten an die österreichisch-preußische Kanzleiliteratur sowie an die Projekte des polnischen Vierjährigen Sejms anlehnte. Unter Berufung auf die vom Westen, genauer vom westeuropäischen aufgeklärten Absolutismus gegebenen Beispiele schnitt Friesel die Frage einer „allgemeinen Reform“ an. „Die Aufklärung des jüdischen Volkes muß — meinte er — bei der Religion einsetzen“: es gelte, „alle Sekten und den Aberglauben auszurotten sowie aufs strengste die Neuerungen zu untersagen, mit deren Hilfe die Betrüger die unwissende Menge irreleiten und sie noch tiefer sinken lassen“ (eine Anspielung auf die Chassidim und Zaddikim, deren Kampf gegen die Rabbiner der russischen Regierung damals nicht wenig zu schaffen machte); ferner müsse man die Juden verpflichten, ihre Kinder in die „öffentlichen Schulen“ zu schicken, sich im geschäftlichen Schriftverkehr der polnischen Sprache zu bedienen (in den litauischen Städten sprach nämlich die überwiegende Mehrheit der christlichen Bevölkerung noch immer polnisch) sowie Kleidung von allgemein üblichem Schnitt zu tragen, und ihnen untersagen, vor Vollendung des zwanzigsten Lebensjahres Ehen einzugehen; schließlich erscheine es geboten, die jüdischen Landesbewohner in die drei Stände der Kaufleute, Handwerker und Ackersleute aufzunehmen, um sie in den Rahmen der allgemein staatlichen Ständeordnung einzufügen und so die Ausstattung der Kahale mit fiskalischen Funktionen entbehrlich zu machen. Dadurch würde die jüdische Autonomie automatisch außer Kraft treten.

All diese beim Senat bis zum Frühjahr 1800 eingelaufenen Gutachten der Adelsmarschälle und Gouverneure sollten als Material für ein neu zu erlassendes Gesetz dienen. Zu den Mitgliedern des Senats, die in diese Materialien Einsicht genommen hatten, gehörte unter anderen *G. R. Dershawin*, der berühmte Dichter, der nun durch eine Laune des Schicksals zu einem Sachverständigen in der jüdischen Frage wurde. Aus dem östlichen Rußland stammend und in den Petersburger Kanzleien groß geworden, lernte Dershawin die jüdischen Massen zum ersten Mal in der weißrussischen Stadt Schklow kennen, wohin er im Jahre 1799 in einer Angelegenheit des Herrn dieser Stadt und ihrer Umgebung, des in den Ruhestand versetzten Generals Soritsch, beordert worden war. Ein ehemaliger Favorit Katharinas II., gebärdete sich nämlich Soritsch auf seinen Besitzungen wie ein klei-

ner Selbstherrscher. Er bildete sich ein, daß die auf seinem Grund und Boden lebenden Juden, nicht anders wie die Bauern, seine Leibeigenen seien und scheute sich nicht, mit ihnen in eigenmächtigster Weise zu verfahren: den einen nahm er ihre Häuser weg, die anderen nötigte er, ihm unentgeltlich seinen Bedarf an geistigen Getränken und sonstiger Ware zu decken, wobei er die Unbotmäßigen eigenhändig zu züchtigen pflegte. Die jüdischen Einwohner der kleinen, jedoch regen Handel treibenden Stadt empörten sich und legten in Petersburg Beschwerde ein. Durch diese Beschwerdeschrift eben war die Mission des Senators Dershawin veranlaßt worden, der von Paul I. den Auftrag erhielt, dem außer Rand und Band geratenen Gutsherrn Zügel anzulegen. Selbst von feudaler Gesinnung erfüllt, legte jedoch Dershawin dem Treiben des Soritsch gegenüber großes Entgegenkommen an den Tag und gab der Ansicht Ausdruck, daß die Juden die bedauerlichen Vorkommnisse mitverschuldet hätten. Infolge des 1800 erfolgten Todes des Soritsch wurde das Verfahren eingestellt, doch traf der Senat im Zusammenhang mit dieser Affäre die grundsätzliche Entscheidung, daß die auf grundherrlichem Boden in Stadt und Land wohnhaften Juden als Angehörige des Kaufmanns- und Kleinbürgerstandes nicht gehalten seien, den Gutsbesitzern Gehorsam entgegenzubringen.

Ein Jahr später wurde Dershawin abermals nach Weißrußland entsandt, diesmal mit sehr weitgehenden Vollmachten. In dem Lande war in der Zwischenzeit eine furchtbare Hungersnot ausgebrochen, die nur zum Teil auf Mißwachs, zu einem nicht geringeren Teil aber auf das ungeheuerliche Verhalten der Gutsbesitzer zurückzuführen war, die, ohne sich um das Landvolk zu kümmern, große Mengen von Getreide exportieren ließen oder zur Herstellung des die Bauern vergiftenden Schnapses verbrauchten. Bei der Entsendung Dershawins nach Weißrußland trug ihm nun Paul I. auf, den Mißständen abzuhelpen und die Gutsbesitzer, die „in ihrer maßlosen Habgier die Bauern ihrem Schicksal überlassen“, zu strenger Verantwortung zu ziehen, ihre Güter aber durch das Vormundschaftsgericht bewirtschaften zu lassen (16. Juni 1800). In die vom General-Prokurator des Senats für Dershawin entworfene Instruktion wurde indessen auch noch der folgende Punkt eingefügt: „In Anbetracht der vorliegenden Meldungen, wonach die Verelendung der weißrussischen Bauern nicht zuletzt durch die Juden verursacht sei, geht der allerhöchste Wille

dahin, daß Eure Exzellenz die Aufmerksamkeit insbesondere ihrer (der Juden) Erwerbstätigkeit zuwenden und sich über die Mittel zur Abwendung dieses von ihnen der Allgemeinheit zugefügten Schadens äußern möge“. Dieser ausgesprochen judenfeindliche, wohl nicht ohne Mitwirkung des Senators Dershawin selbst aufgenommene Zusatz hatte den Zweck, den gegen die Gutsbesitzer gerichteten Schlag dadurch zu parieren, daß man seine ganze Wucht auf die Juden ablenkte.

Dershawin wurde mit seiner Mission in Weißrußland rasch fertig: er entzog einem der polnischen Magnaten seine Güter, um sie dem Vormundschaftsgericht zu überantworten, und schloß persönlich eine jüdische Schnapsbrennerei in dem Flecken Liosna (dem Sitz des berühmten Zaddik Salman Schneerson), wobei er so eifrig zu Werke ging, daß eine ortsansässige Jüdin sich über Mißhandlungen beklagen mußte. Nachdem Ruhe und Ordnung „wiederhergestellt“ waren, nahm Dershawin die Aufgabe in Angriff, die ihm als die wichtigste galt: die Abfassung einer eingehenden Denkschrift über die Juden. Der Titel, den er ihr gab, war recht eindrucksvoll: „Gutachten des Senators Dershawin über die Bekämpfung des Brotmangels in Weißrußland mittels Abschnürung der eigennützigen Erwerbstätigkeit der Juden, über die Reformierung ihrer Lebensverhältnisse und über dergleichen Dinge mehr“. Schon in der Überschrift schimmerte deutlich die Grundtendenz durch, die Verantwortung für die wirtschaftliche Zerrüttung des Landes, dessen Los in den Händen der Gutsbesitzer lag, auf die Juden abzuwälzen. Daneben verfolgte Dershawin aber auch noch ein anderes Ziel: er nahm sich vor, das innere Leben der Juden, ihre Glaubenslehren, ihr Erziehungs- und Unterrichtssystem, ihre Gemeindeordnung und überhaupt ihren ganzen „sittlichen Zustand“ zu schildern. Die Quellen, die er hierbei zu Rate zog, waren recht verschiedenartig. Bevor er im Herbst 1800 in Witbsk an die Zusammenstellung seiner Denkschrift ging, zog er dort Erkundigungen über die Juden vor allem bei den ihnen feindlich gesinnten Kleinbürgern und Kaufleuten, bei den „sachkundigen“ Lehrern des Jesuitenkollegiums sowie bei den amtlichen Stellen ein. Zugleich standen ihm aber auch zwei Entwürfe zur Verfügung, deren Urheber „aufgeklärte Juden“ waren. Der eine, der reiche Kaufmann *Nathan Notkin* aus Schklow, der als ehemaliger Lieferant der Armee Potemkins das Wohnrecht in Petersburg erlangt hatte, regte an, die

Juden zur Fabrikindustrie, zum Ackerbau und zur Viehzucht heranzuziehen, und riet, zu diesem Zwecke besondere Kolonien „in der Nähe der Häfen des Schwarzen Meeres“ zu gründen. Eine Ergänzung zu diesem Plan einer Neugestaltung der wirtschaftlichen Verhältnisse der Juden stellte das Dershawin mitgeteilte Projekt ihrer Aufklärung dar, dessen Verfasser *Elias Frank* aus Kreslawka (im Gouvernement Witebsk) war, ein Arzt, der seine Studien in Berlin gemacht hatte. Diesem „Berliner“ lag es in erster Linie daran, die Aufmerksamkeit der Regierung auf die Notwendigkeit einer Reformierung der jüdischen Religion zu lenken, die, wie er ausführte, „in ihrer ursprünglichen Reinheit auf einem einfachen Deismus und auf den Anforderungen einer reinen Moral beruht“, im Laufe der Zeit aber durch die „Albernheiten des Talmuds“ entstellt worden sei. Daher müsse man, meinte Frank, auch in Rußland den von Mendelssohn gewiesenen Weg beschreiten und für die jüdische Bevölkerung öffentliche Schulen gründen, damit die Jugend die russische, deutsche und hebräische Sprache erlerne und so einer Bildung teilhaftig werde, die die Juden schon von selbst für den Staat nützlich machen würde. Daneben lagen Dershawin auch noch manche der in Preußen ergangenen „Judenreglements“ sowie die oben wiedergegebenen Gutachten der westrussischen Adelsmarschälle und Gouverneure vor. Auf Grund dieses aufs Geratewohl zusammengetragenen Materials entschloß sich nun der Petersburger Würdenträger und Dichter, der die Juden auf seiner Rundreise durch Weißrußland zum ersten Mal zu Gesicht bekommen hatte, ein ins Einzelne gehendes „Gutachten“ über die Umgestaltung des ganzen jüdischen Lebens zu verfassen.

Das von Dershawin entworfene düstere Bild der jüdischen Lebensverhältnisse zeugt davon, daß der Dichter seinen Stoff nur sehr mangelhaft beherrschte. Seine Stellungnahme zu den einzelnen Erscheinungen dieses Lebens ist von erstaunlicher Naivität. Die Erwerbsquellen der Juden: Handel, Landpacht, Schankgewerbe und das Vermittlergeschäft seien nichts als „Finessen, zu dem Zwecke erdacht, durch Vorspiegelung von Dienstfertigkeit und von Nutzen für die Nächsten deren Hab und Gut aufzuzehren“; die jüdische Schule sei ein „Hort des Aberglaubens“; an sittlichem Gefühl fehle es den Juden gänzlich: sie hätten keine blasse Ahnung von Menschenliebe, Uneigennützigkeit oder irgendeiner sonstigen Tugend; ihr ganzes Sinnen und Trachten gehe darauf, „Reichtümer für die Wiederherstellung eines neuen Sa-

lomonischen Tempels oder für fleischliche Genüsse anzuhäufen“. Auf diese mehr als sonderbare Charakteristik folgt ein umfangreiches, aus achtundzwanzig Punkten bestehendes Projekt der „Reformierung der Juden“. Vor allem sei es geboten, meinte Dershawin, die Juden unter „allerhöchsten Schutz“ und unter „Vormundschaft“ zu stellen und einen besonderen christlichen „Protektor“ über sie einzusetzen, der die Durchführung des Reformwerkes in die Hand zu nehmen hätte. Zu diesem Zwecke sei es nötig, eine Zählung der Juden zu veranstalten und sie samt und sonders zu verpflichten, Familiennamen anzunehmen sowie sich in eine der vier folgenden Klassen: in die der Kaufleute, der städtischen und ländlichen Kleinbürger oder in die der Ackersleute einschreiben zu lassen. Soweit die ganze Masse der weißrussischen Juden in Weißrußland selbst nicht untergebracht werden könne, müsse der Überschuß in anderen Gouvernements angesiedelt werden. Danach könne man an die Abschaffung der Kahale schreiten, zur Verwaltung der geistlichen Angelegenheiten der Juden aber in den einzelnen Gouvernements „Synagogen“ mit Rabbinern und „Schulältesten“ an der Spitze begründen, die allesamt einem in Petersburg zu bestellenden, von einem Oberrabbiner oder „Patriarchen“ geleiteten Obersten Geistlichen Gericht, einem „Sendarin“ (so entstellte Dershawin das ihm nur vom Hörensagen bekannte Wort „Synhedrion“) untergeordnet werden sollten. Des weiteren wußte der Reformator nur noch Zwangs- und Repressivmaßnahmen in Vorschlag zu bringen: den Juden sei es zu untersagen, christliche Diensthoten zu halten, es müsse ihnen das Recht entzogen werden, sich an den Magistraten zu beteiligen, und sie müßten gezwungen werden, ihre Sondertracht abzulegen und die gesamte Geschäftskorrespondenz in russischer, deutscher oder polnischer Sprache zu erledigen; ferner sollten die jüdischen Kinder die Religionsschulen nur bis zum dreizehnten Jahre besuchen, um hierauf in die allgemein staatlichen Schulen geschickt zu werden, und schließlich sei es zu empfehlen, daß die Regierung eine besondere Druckerei einrichte, aus der die religiösen Bücher der Juden mit entsprechenden „philosophischen Anmerkungen“ versehen hervorgehen sollten. Auf diese Weise, so versicherte Dershawin, würde „der Juden widerspenstiges und arglistiges Geschlecht eine wohlgestaltete Ordnung erhalten“, dem Zaren Paul I. aber würde nach Durchführung dieser Reform der hohe Ruhm zuteil

werden, nach dem Gebote gehandelt zu haben: „Liebet eure Feinde und tuet wohl denen, die euch hassen“.

So kamen denn in diesem Projekt in wirrem Durcheinander längst überholte bürokratische Anschauungen auf der einen und Aufklärungsbestrebungen sowie „philosophische“ Tendenzen auf der anderen Seite zum Ausdruck, altererbter Judenhaß und daneben ein gewisses, wenn auch nur recht vages Verständnis für die geschichtliche Tragödie der Judenheit sowie die Absicht, sie „für den Staat nützlich zu machen“. Ausschlaggebend und vorherrschend war aber bei alledem der Geist der Bevormundung und Reglementierung, der Wahn, daß man ein uraltes Kulturvolk wie einen Stein auf dem Schachbrett behandeln könne, jener Glaube an die heilsame Wirkung einer mechanischen, von außer her verfügtten Reform, der um jene Zeit, allerdings in weniger naiver Form, die Geister auch in Westeuropa beherrschte.

Das von Dershawin abgefaßte Gutachten ging im Dezember 1800 dem Senat zu und sollte zusammen mit den schon früher aus Weißrußland eingelaufenen Rückäußerungen der Adelsmarschälle und Gouverneure bei der Ausarbeitung des in Aussicht genommenen umfassenden Gesetzes über die Juden Berücksichtigung finden. Indessen kam dieses Gesetz unter Paul I. nicht mehr zustande. Im März 1801 erfolgte der tragische Tod des Zaren, und die Frage der „Judenreform“ trat in eine neue Entwicklungsphase ein: in die eines Widerstreites zwischen den zu Beginn der Regierungszeit Alexanders I. in Erscheinung tretenden liberalen Strömungen und den rückschrittlichen Tendenzen der Träger altpolnischer und altrussischer Traditionen.

§ 46. Das „Komitee zur Wohleinrichtung der Juden“ und das Statut von 1804

Der Geist des Liberalismus, der sich in den ersten Regierungsjahren Alexanders I. in Rußland zu regen begann, brachte einen frischen Luftzug auch in die stickige Luft der Petersburger Kanzleien, in denen Beamte, die keine Ahnung vom jüdischen Leben hatten, über die Mittel zu seiner tiefgreifenden Umgestaltung berieten. In den Jahren 1801–1802 war die Regierung durch die Neueinrichtung der gesamten Staatsmaschinerie in Anspruch genommen. Nachdem die Mi-

nisterien und der Staatsrat ins Leben gerufen worden waren, büßte der Senat zu einem bedeutenden Teil seine Regierungsgewalt ein und die von ihm noch nicht erledigten Entwürfe zur Lösung der jüdischen Frage mußten nun einer neuen Institution zur Prüfung vorgelegt werden. Es war dies das im Jahre 1802 auf kaiserlichen Befehl geschaffene „Komitee zur Wohleinrichtung der Juden“. Zu seinen Mitgliedern gehörten unter anderen: der Innenminister Kotschubej, der inzwischen zum Justizminister avancierte „Sachverständige“ in der jüdischen Frage Dershawin und der bekannte polnische Staatsmann Adam Czartoryski, der nunmehr als Staatssekretär im russischen Auswärtigen Amt wirkte. Das Komitee erhielt den Auftrag, sich über alle von Dershawin in seinem Gutachten in bezug auf Weißrußland aufgeworfenen Fragen schlüssig zu werden und die „Wohleinrichtung der Juden auch in den übrigen bei Polen erworbenen Gouvernements“ ins Auge zu fassen.

Die Kunde, daß in Petersburg ein Sonderkomitee für jüdische Angelegenheiten geschaffen worden sei und daß ihm als Grundlage für seine Arbeiten der Entwurf Dershawins diene, löste unter den Juden der nordwestlichen Mark, denen die jüdenfeindliche Gesinnung des seinerzeit mit der Untersuchung in Weißrußland betrauten Senators wohl bekannt war, schwerste Besorgnis aus. So trat denn in Minsk im Dezember 1802 eine außerordentliche Kahalversammlung zusammen, die die folgende Entschließung annahm: „Angesichts der aus der Reichshauptstadt Petersburg dringenden ungünstigen Nachrichten, die besagen, daß die Gesamtheit der die Juden betreffenden Angelegenheiten nunmehr in die Hände der Staatswürdenträger gelegt sei, erscheint es geboten, nach Petersburg zu fahren und unseren Herrscher anzuflehen, daß sie (die Würdenträger) keinerlei Neuerungen bei uns einführen mögen“. Zugleich wurde den Gemeindemitgliedern eine Sonderabgabe zur Bestreitung der mit der Durchführung des Beschlusses verbundenen Unkosten auferlegt sowie ein dreitägiges Fasten angeordnet, während dessen in allen Synagogen inbrünstig um die Abwendung des drohenden Unheils gebetet wurde. Als der Innenminister Kotschubej von der unter den Juden herrschenden Erregung Kenntnis erhielt, forderte er die Gouverneure in einem Runderlaß auf, unverzüglich Beschwichtigungsmaßnahmen zu ergreifen (Januar 1803). Insbesondere sollte den Kahalen bekanntgegeben werden, daß die Regierung mit der Gründung des Komitees

für die jüdischen Angelegenheiten keineswegs das Ziel verfolge, neue Beschränkungen für die Juden ausarbeiten zu lassen, sondern hierbei im Gegenteil lediglich darauf ausgehe, „ihnen eine bessere Einrichtung und ein friedliches Dasein zu sichern“.

Viel beruhigender als diese Worte mochte die gleichzeitige Tat der Regierung gewirkt haben. Zu Beginn des Jahres 1803 faßte nämlich das „Wohleinrichtungs-Komitee“ den Beschluß, Vertreter aller bestehenden Gouvernementskahale nach Petersburg einzuberufen, um ihre Erklärungen über die Bedürfnisse der Volksmassen entgegenzunehmen, deren Lebensverhältnisse man bis dahin ohne ihr Wissen und Wollen „reformieren“ zu können glaubte. Damit wurde der Petersburger Kanzleiroutine der erste Stoß versetzt. Die Kahale trafen voll Eifer die Vorbereitungen zur Entsendung der Abgeordneten, die denn auch bereits im Frühjahr aus den verschiedenen Gouvernements in der Hauptstadt eintrafen. Hier wurde ihnen bald die Genugtuung zuteil, das Ausscheiden Dershawins aus dem gefürchteten Komitee, eine Folge seines Rücktritts vom Amte des Justizministers, mitzerleben. Der konservative Würdenträger war eben in der liberalen Regierung dieser Zeit nicht am Platz. Nach seinem Rücktritt brauchte sich das Komitee nicht länger an das von Dershawin gearbeitete „Gutachten“ zu halten. Die aus der Provinz eingetroffenen Abgeordneten setzten sich inzwischen mit der kleinen in der Hauptstadt bestehenden jüdischen Kolonie in Verbindung, deren Mitglieder zumeist Ankömmlinge aus Weißrußland waren, die von Rechts wegen in Petersburg nur zeitweilig, zu Geschäftszwecken, weilen durften. Ohne das Recht zu besitzen, in der Hauptstadt dauernd zu leben, hatte jedoch diese Handvoll kaum geduldeter Fremdlinge das Recht erwirkt, hier zu sterben und die jüdischen Toten auf einem eigenen, im Jahre 1802 angelegten Friedhof zu bestatten. Diese Begräbnisstätte war zum Wahrzeichen der keimenden jüdischen Gemeinde von Petersburg geworden, und unter diesem Zeichen des Todes kamen im Sommer 1803 die Deputierten aus der Provinz mit ihren hauptstädtischen Stammesgenossen zu einer eigenartigen Feier zusammen: auf Veranlassung der ersteren wurden nämlich die sterblichen Überreste dreier seinerzeit auf einem christlichen Kirchhof beigesetzten Juden unter Beteiligung der ganzen Kolonie nach dem ihr nunmehr gehörenden Gottesacker überführt.

Unter den Petersburger Juden gab es damals einige Großunter-

nehmer, die dank ihren Verbindungen mit verschiedenen Würdenträgern und ihrer Vertrautheit mit dem Kanzleibetrieb in der Lage waren, den Abgeordneten aus der Provinz wichtige Dienste zu erweisen. Einer von ihnen, der oben erwähnte Notkin, der bereits im Jahre 1800 Dershawin ein Reformprojekt unterbreitet hatte, scheint von Amts wegen mit der Führung der Abgeordnetengruppe betraut worden zu sein, da er schon früher zur Mitwirkung an der Arbeit des Regierungs-Komitees aufgefordert worden war. Notkin setzte sich auch hier wieder für die von ihm seinerzeit in Vorschlag gebrachte Heranziehung der Juden zur Landwirtschaft und Industrie ein, sollte jedoch den Triumph seines Lieblingsgedankens in den Kanzleien nicht mehr erleben: das Gesetz, in dem dieser Gedanke Anerkennung gefunden hat, erging erst nach seinem Tode. Ein anderer in Petersburg zu Ansehen gelangter jüdischer Geschäftsmann, der Kommerzienrat *Abraham Peretz* (unten, § 53), beteiligte sich zwar nicht unmittelbar an der Arbeit der Deputierten, war ihnen aber durch seine Verbindungen in den höheren Beamtenkreisen nützlich.

Nachdem nun das „Komitee zur Wohleinrichtung der Juden“ die verschiedenen ihm vorliegenden Projekte der Reihe nach geprüft hatte, stellte es einen zusammenfassenden Reformplan auf und teilte diesen den Kahalvertretern mit. Nach „langwieriger Unschlüssigkeit“ gaben indessen die konservativ gesinnten Abgeordneten die Erklärung ab, daß sie, ohne vorher mit den von ihnen vertretenen Kahalen Rücksprache genommen zu haben, keine Entscheidung zu treffen vermöchten und daher um sechs Monate Bedenkzeit bitten mußten. Das Komitee war aber nicht geneigt, seine Arbeit für eine so lange Frist auszusetzen, weshalb es den Beschluß faßte, die wichtigsten Artikel des von ihm ausgearbeiteten Entwurfes von sich aus durch Vermittlung der Gouverneure den einzelnen Kahalen zukommen zu lassen, damit diese, „ohne an den besagten Artikeln etwas zu ändern“, sich lediglich über die Mittel und Wege zur Verwirklichung der geplanten Reformen äußern sollten. Allein auch die schriftliche Umfrage blieb fruchtlos. Von vornherein des Rechtes beraubt, freimütig ihre Meinung zum Ausdruck zu bringen und zu dem ganzen Plan als solchem Stellung zu nehmen, sprachen die Kahale in ihren Rückäußerungen lediglich den Wunsch aus, daß die „Besserungsmaßnahmen“ und insbesondere die in Aussicht genommene, für das gesamte jüdische

Wirtschaftsleben verhängnisvolle Ausschaltung der Juden aus dem Schankgewerbe und der Landpacht, für zwanzig Jahre hinausgeschoben werden möchten. Das Komitee kehrte sich jedoch nicht an die vorgetragenen Wünsche und setzte seine Arbeit in der einmal eingeschlagenen Richtung weiter fort.

Allerdings waren auch die Mitglieder des Komitees selbst keineswegs eines Sinnes. Es standen sich in ihm die Vertreter zweier Richtungen: des Utilitarismus und des Humanismus, die Parteigänger der „Besserungsmaßnahmen“ und die Verfechter bedingungsloser Gleichberechtigung gegenüber. Die letzte Richtung wurde von *Speranskij* vertreten, jenem weitblickenden Staatsmann, der Rußland vielleicht schon zu Beginn des XIX. Jahrhunderts zu einem Rechtsstaat hätte machen können, wenn er nicht den fatalen russischen Zuständen zum Opfer gefallen wäre. In der hier dargestellten Zeit bekleidete er ein Amt in dem von Kotschubej geleiteten Innenministerium und befaßte sich voll Eifer mit der Ausarbeitung von Reformprojekten für die verschiedenen Zweige der Staatsverwaltung. Auch an den Arbeiten des „Komitees zur Wohleinrichtung der Juden“ nahm der zu dessen Schriftführer ernannte *Speranskij* regsten Anteil. Im Protokoll einer im September 1803 stattgefundenen Komiteesitzung haben sich die folgenden bemerkenswerten, die Auffassung *Speranskij*s wiedergebenden Zeilen erhalten: „Die Reformen, die mit den Machtmitteln der Regierung durchgeführt werden, sind überhaupt nicht dauerhaft und es ist auf sie namentlich in den Fällen kein Verlaß, wenn die Regierungsmacht gegen Jahrhunderte alte Gewohnheiten anzukämpfen hat. Deshalb erscheint es zweckentsprechender und verlässlicher, die Juden in der Weise der Vollkommenheit entgegenzuführen, daß man sich darauf beschränkt, ihnen lediglich die Wege zu ihrem eigenen Vorteil zu erschließen, ihre Bewegungen nur aus der Ferne zu überwachen und alles wegzuräumen, was sie von diesem Wege abirren machen könnte, ohne hierbei irgendein Machtmittel anzuwenden und Sonderinstitutionen ins Leben zu rufen, um so, statt für sie zu wirken, ihrer eigenen Wirksamkeit zur Entfaltung zu verhelfen. Ein Mindestmaß an Verboten, ein Höchstmaß an Freiheit — dies sind die Grundelemente jeder sozialen Einrichtung“. Zum ersten Mal, seitdem die Regierung an die Lösung der jüdischen Frage herangetreten war, wurde in den Kreisen der Petersburger Bürokratie die Stimme der Vernunft laut. Die angeführten Worte schlossen eine entschiedene

Verurteilung jenes Systems der staatlichen Bevormundung oder der „Besserungsmaßnahmen“ in sich, mit dessen Hilfe man damals und auch noch später eine ganze Nation zu „reformieren“ gedachte; mit aller Klarheit brachten sie die Grundüberzeugung des Humanismus zum Ausdruck: Öffnet den Juden die Bahn der freien Entwicklung, lasset ihrer selbständigen Tätigkeit weitesten Spielraum, und sie werden früher oder später selbst den Weg wählen, der zur „Vollkommenheit“ führt, den Weg des Fortschritts. Zu dieser Höhe des politischen Denkens konnten sich indessen selbst die Staatsmänner des damaligen liberalen Petersburg nicht emporschwingen. Das russische Klima war selbst zur Zeit des politischen Frühlings für solche zarten Blüten wie die Gedankengänge Speranskis viel zu rauh, und so war es ihnen nicht beschieden, Früchte zu tragen.

Um so entscheidender war der Sieg, den das damals als der Staatsweisheit letzter Schluß geltende System der Bevormundung und der Zwangsreformen im Komitee errang. Der im Oktober 1804 vom Komitee dem Kaiser Alexander I. überreichte Bericht gab zunächst die Zahl der in die Steuerrollen eingetragenen Juden an, die sich auf 174 385 Personen männlichen Geschlechts belief, und stellte hierbei fest, daß „diese Menge kaum einen fünften Teil der gesamten jüdischen Bevölkerung ausmache“, daß mit anderen Worten die Gesamtzahl der jüdischen Einwohner Rußlands zumindest auf dreiviertel Millionen anzusetzen sei; des weiteren wurde hervorgehoben, daß diese ganze Masse ausschließlich in den neu erworbenen polnisch-litauischen Gouvernements sowie in Kleinrußland sesshaft sei, zu den inneren Gouvernements hingegen keinen Zutritt habe (es folgte der geschichtliche Hinweis, daß sich „die Juden im Inneren Rußlands zu keiner Zeit niederlassen durften“), daß die Juden doppelte Steuern zahlen mußten, daß sie der allgemein staatlichen Jurisdiktion und der städtischen Selbstverwaltung unterstellt seien, während ihre Kahale unter der Kontrolle der Gouvernementspolizei stünden, daß sie aber trotzdem die staatlichen Institutionen geflissentlich mieden und alle ihre Angelegenheiten in den Kahalen zu erledigen pflegten; schließlich wurde noch betont, daß das unter den Juden weit verbreitete Schankgewerbe fortwährend Anlaß zu Mißbräuchen gebe, die bei der übrigen Bevölkerung stärksten Anstoß erregten. Auf Grund all dieser Feststellungen entwarf nun das Komitee ein Reglement, dessen wesentlichste Partien in das bald darauf vom Kaiser erlassene „Statut über

die Einrichtung der Juden“ (9. Dezember 1804) aufgenommen wurden.

Diese Urkunde, eine bunte Aufeinanderfolge von „Freiheiten“ und Beschränkungen, soll dem Zaren, wie es in der Einleitung hieß, „von der Sorge um das wahre Wohl der Juden“ sowie „um den Nutzen der alteingesessenen Einwohner jener Gouvernements“ diktiert worden sein, „in denen diese Leute (die Juden) wohnen dürfen“. Durch den Schlußteil des Einleitungssatzes war der Frage des Ansiedlungsrayons bereits präjudiziert worden. Die Juden mußten nach wie vor mit dreizehn Gouvernements vorlieb nehmen: mit den fünf litauisch-weißrussischen, den fünf ukrainischen bzw. kleinrussischen und den drei neurussischen. Eine Erweiterung dieses Siedlungsgebietes wurde lediglich der noch nicht vorhandenen Klasse der jüdischen Ackerbauern in Aussicht gestellt, für die zwei weitere Gouvernements im östlichen Rußland freigegeben werden sollten: das von Astrachan und das kaukasische. Das Gesetz führte nämlich im Bereiche der wirtschaftlichen Tätigkeit der Juden einen strengen Unterschied zwischen zwei Gruppen von Berufen durch: während die Landpacht und das Schankgewerbe ohne Nachsicht ausgerottet werden sollten, sollten Ackerbau und Industrie in jeder Weise gefördert werden. Gegen die erste Gruppe von Erwerbsarten richtete sich der härteste (34.) Artikel des Gesetzes von 1804: „Vom 1. Januar 1808 ab — so lautete dieser Artikel — darf sich kein Jude weder in den größeren noch in den kleineren Dörfern mit irgendeiner Art von Pacht befassen sowie, sei es unter eigenem oder fremdem Namen, Schenken, Wirtshäuser und Gasthöfe betreiben, ja sich dort überhaupt auch nur aufhalten“. So wurde den Juden mit einem Federstrich eine Erwerbsquelle genommen, die, wiewohl durchaus nicht ehrenvoll, fast die Hälfte der jüdischen Bevölkerung ernährte, wobei sich zugleich das den Juden vorbehaltene Siedlungsgebiet, aus dem nunmehr das gesamte flache Land gleichsam herausgeschnitten wurde, in spärlich verstreute städtische Siedlungspunkte auflöste.

Diese Scharte der wirtschaftlichen und rechtlichen Benachteiligung sollte durch die Vergünstigungen ausgewetzt werden, die das Statut von 1804 den sich für den Ackerbau entscheidenden Juden gewährte: es wurde ihnen das Recht verliehen, in den westlichen und südlichen Gouvernements brachliegendes Land zu erwerben oder sich auf Staatsländereien anzusiedeln, in welch letzterem Falle jeder Siedler eine be-

stimmte Nutzfläche zugeteilt erhalten und sich in den ersten Jahren der Steuerfreiheit erfreuen sollte. Schon bald stellte sich jedoch heraus, daß die vom Gesetz geschlagene Wunde viel zu tief war, um durch die von ihm vorgeschriebene Kur wieder geheilt werden zu können: während aus dem ländlichen Handel Hunderttausende hinausgedrängt wurden, die von jeher ganz und gar auf ihn angewiesen gewesen waren, konnten im Laufe der nächsten Periode dem neuen Erwerbszweig, dem Ackerbau, nur verschwindend kleine Gruppen der jüdischen Bevölkerung zugeführt werden. Neben dem Ackerbau erhob das Gesetz auch Industrie und Handwerk in den Rang von begünstigten Erwerbsarten; es befreite die jüdischen Fabrikanten und Handwerker von der Entrichtung der doppelten Steuer und verhiess obendrein den Begründern der „unentbehrlichsten Fabriken“ staatlichen Kredit. In die letzte, nur „geduldete“ Kategorie wurden die Kaufleute und Kleinbürger verwiesen. Den Fabrikbesitzern, Handwerkern und Kaufleuten wurde es gestattet, sich vorübergehend zu Geschäftszwecken „in den inneren Gouvernements und selbst in den Residenzstädten“ aufzuhalten, jedoch nur „soweit sie mit von den Gouverneuren bewilligten Pässen ausgerüstet sein würden“, die sonst nur für Auslandsreisen ausgestellt zu werden pflegten.

Das Kapitel des Statuts, das die Überschrift: „Die bürgerliche Einrichtung der Juden“ trug, unterstellte sie einerseits den Magistraten sowie den allgemein staatlichen Polizei- und Gerichtsinstanzen, räumte ihnen aber andererseits das Recht ein, Rabbiner und „Kahaleute“ zu wählen. Die Wahlen sollten alle drei Jahre stattfinden und die Gewählten jedes Mal von den Gouvernementsbehörden neu bestätigt werden. Den Rabbinern wurde in besonderen Artikeln die Befugnis zuerkannt, die Beobachtung „der religiösen Gebräuche zu überwachen und in allen mit der Religion zusammenhängenden Sachen Recht zu sprechen“, zugleich aber streng untersagt, den „Fluch“ oder Bann („Cherem“) in Anwendung zu bringen. Die Kahale hinwiederum waren verpflichtet, für den regelrechten Eingang der Staatssteuern Sorge zu tragen. So mußte denn die jüdische Gemeindeautonomie bei der Erfüllung ihrer mannigfaltigen Aufgaben gleichzeitig zwei heterogenen Prinzipien: der Religion und dem Fiskus, Gott und dem Mammon, gerecht werden.

Einen westeuropäischen Anstrich sollte der 1804 den Juden oktroyierten Verfassung deren erstes Kapitel: „Über die Aufklärung“

verleihen. Den Juden wurden alle russischen Elementar-, Mittel und Hochschulen zugänglich gemacht und überdies wurde ihnen das Recht zuerkannt, eigene, allgemeine Bildung vermittelnde Lehranstalten zu gründen, in denen eine von den drei Sprachen: die russische, polnische oder die deutsche obligatorisches Unterrichtsfach sein mußte. In einer dieser drei Sprachen sollten nach Ablauf einer bestimmten Frist (2—6 Jahre) auch alle öffentlichen Urkunden, wie etwa Wechsel u. dgl. ausgestellt sowie die Geschäftsbücher geführt werden. Ferner wurde die Beherrschung einer dieser drei Sprachen in Wort und Schrift für die jüdischen Anwärter auf ein Magistratsamt sowie auf das eines Rabbiners oder Kahalmitglieds obligatorisch gemacht; die jüdischen Magistratsmitglieder wurden überdies verpflichtet, Kleidung von polnischem, russischem oder deutschem Schnitt zu tragen. Dieses Aufklärungsprogramm war der Tribut, den die russische Regierung der westeuropäischen, die jüdische Sprache im öffentlichen Leben und in der Schule ächtenden Assimilationsidee gezollt hatte, doch bedeutete diese Ächtung einer nach vielen Hunderttausenden zählenden, jüdisch sprechenden und schreibenden Masse gegenüber eine Ungereimtheit. Alles in allem stellte das zweifelsohne von reformatorischem Geiste erfüllte Gesetz des Jahres 1804 eine verbesserte Ausgabe des für Galizien erlassenen „Toleranz-Patentes“ vom Jahre 1789 dar. Dem Statut lag jenes System der „mit den Machtmitteln der Regierung durchgeführten Reformen“ zugrunde, vor dem Speranskij vergeblich gewarnt hatte. Dieses System bedeutete den gewaltsamen Umsturz der im Laufe von Jahrhunderten gewachsenen Lebensordnung und kam einerseits in härtesten Unterdrückungsmaßnahmen, andererseits in erfolglosen Verbesserungsversuchen zum Ausdruck.

§ 47. *Die Folgen des Gesetzes von 1804: die Vertreibung aus den Dörfern*

Das Gesetz von 1804, das den jüdischen Massen für die Zukunft imaginäre Wohltaten verhieß, brachte ihnen zunächst nichts als reales Elend. Die Aussicht auf die verheißenen Wohltaten, deren Verwirklichung von der Erschütterung der Eckpfeiler der nationalen Eigenart: von Sprache, Schule und Gemeindeautonomie, abhängig gemacht worden war, mußte den von westlichen Strömungen noch kaum berührten russischen Juden wenig verlockend erscheinen. Mit um so

bangerer Sorge sah man dem unabwendbar gewordenen wirtschaftlichen Schlag: der Ausweisung aus den Dörfern entgegen. Bald stellte sich heraus, daß die angeordnete Maßnahme 60 000 Familien bedrohe. Im Laufe der ihr als Gnadenzeit bewilligten drei Jahre konnte diese Riesenmenge unmöglich neue Erwerbszweige ergreifen und in neuen Wohnorten Fuß fassen, so daß sie sich dem Hungertod preisgegeben sah. Es blieb nichts anderes übrig, als die Regierung in Petersburg schleunigst um weiteren Aufschub der verfügten Ausweisung anzuflehen. Die Bitten gingen nicht nur von den Kahalen, sondern zum Teil auch von den Gutsbesitzern aus, die von dem Auszug der auf ihren Besitzungen tätigen jüdischen Pächter und Schankwirte schwere Verluste zu erwarten hatten. Die Klagen aus der Provinz wurden immer lauter, je näher der letzte Ausweisungstermin, der 1. Januar 1808, heranrückte. Es ist schwer zu sagen, wie die russische Regierung auf dieses Jammergeschrei reagiert hätte, wenn nicht gerade damals ein Ereignis eingetreten wäre, das in den politischen Kreisen Petersburgs größte Verwirrung hervorrief.

Es war im Herbst 1806, als von Paris nach allen Ländern Europas die Aufrufe zur Beschickung des „Großen Synhedrions“ versandt wurden. Dieser Einfall Napoleons, der der österreichischen Regierung so großen Schrecken einjagte (oben, § 35), löste auch in Petersburg schwere Unruhe aus. Kurz zuvor hatte Napoleon Preußen überrannt, und schon hielt er Einzug in dessen polnischen Provinzen, um mit jedem Tage den Grenzen Rußlands näher zu kommen. Die Furcht vor dem politischen Genius des Franzosenkaisers ließ nun bei der russischen Regierung den Verdacht aufkommen, daß Napoleon mit der Einberufung des allweltlichen jüdischen Kongresses zu Paris den Zweck verfolge, die jüdischen Massen Preußens, Österreichs und Rußlands auf seine Seite zu ziehen. Unter solchen Umständen lag die Befürchtung nahe, daß die Erbitterung der russischen Juden über die bevorstehende Ausweisung aus den Dörfern nur den heimtückischen Plänen Napoleons zustatten kommen könne, für den es überaus vorteilhaft sein würde, im Bereiche seiner voraussichtlichen Kriegsoperationen ein Zentrum glühenden Russenhasses vorzufinden. Um die in der Westmark herrschende Unzufriedenheit im Keime zu ersticken, schien es daher geboten, von der angekündigten Ausweisung vorerst Abstand zu nehmen. So wurde denn der Innenminister Kotschubej Anfang Februar 1807, als gerade das Pariser Synhedrion

zu tagen begann, bei Alexander I. vorstellig, daß es notwendig sei, „den Juden die Frist für die Übersiedlung aus den Dörfern in die Städte zu verlängern und andererseits diese Nation vor den Absichten der französischen Regierung zu warnen“. Der Zar stimmte dem Vorschlag zu, und es wurde unverzüglich ein Sonderkomitee zur Beratung über die Anwendung des Statuts von 1804 eingesetzt. Ferner erhielt der Senator Alexejew den Auftrag, die westlichen Gouvernements zu bereisen und an Ort und Stelle in Erfahrung zu bringen, ob die angedrohte Ausweisung angesichts der „militärischen Lage, des gegenwärtigen Zustands der Grenzgouvernements sowie der den Juden im Falle ihrer zwangsmäßigen Übersiedlung drohenden Verarmung“ überhaupt durchführbar sei (15. Februar). Gleichzeitig schrieb aber der Minister den Behörden der westlichen Gouvernements durch einen Runderlaß vor, darüber zu wachen, daß die russischen Juden keinerlei Beziehungen zu dem Pariser Synhedrion unterhielten, durch dessen Vermittlung die französische Regierung die Judenheit politisch zu beeinflussen suche. Der an die Gouverneure gerichtete Erlaß gab diesen unter anderem den grotesken Rat, die Juden darüber aufzuklären, daß das Pariser Synhedrion schon deswegen keiner Sympathien wert sei, weil es eine Umgestaltung der jüdischen Religion anstrebe. Auch der „Heiligste Synod“ blieb nicht untätig und forderte seinerseits die Geistlichkeit durch Runderlasse auf, den Gläubigen einzuschärfen, daß Napoleon ein Feind der Kirche und ein Freund der Juden sei. „Zur größeren Schmach der Kirche Christi — so verkündete der Synod — ließ er (Napoleon) in Frankreich die Judensynagogen zusammentreten und stellte das große Synhedrion der Juden wieder her, dieselbige ruchlose Versammlung, die sich einst erkühnt hatte, unseren Herrn und Heiland Jesus Christus zum Kreuzestode zu verurteilen, und nun darauf aus ist, die durch den Zorn Gottes über das Angesicht der ganzen Erde verstreuten Judäer wieder zu vereinigen, um sie zum Umsturz der Kirche Christi und zur Ausrufung eines falschen Messias in der Person Napoleons zu bewegen“. Während also die Gouverneure den Juden einreden sollten, daß das Synhedrion dem Judentum zum Verhängnis werden würde, suchten die kirchlichen Behörden die rechtgläubigen Christen durch die Behauptung zu verhetzen, daß das Napoleonische Synhedrion dazu geschaffen sei, das Judentum wiederherzustellen.

Angesichts dieser verzwickten Lage entschloß sich die Regierung, die Vertreter der jüdischen Gemeinden erneut über die Mittel zur Verwirklichung der angekündigten Reformen zu befragen. Der diesbezügliche Ukas des Zaren (vom 19. Februar 1807) war in einem überaus milden Tone gehalten: „In dem Bestreben, Unseren Untertanen jüdischer Nation einen neuen Beweis Unserer Sorge um ihren Wohlstand zu geben, haben Wir es für gut befunden, allen jüdischen Gemeinden in den Gouvernements Wilna, Grodno, Kiew, Minsk, Podolien, Wolhynien, Witebsk und Mohilew die Erlaubnis zu erteilen, Deputierte zu wählen und durch deren Vermittlung den Gouverneuren die Mittel und Wege anzugeben, die ihnen selbst für die erfolgreiche Durchführung der im Statut vom Jahre 1804 vorgezeichneten Maßnahmen am zweckdienlichsten erscheinen“. Die Deputierten oder „Bevollmächtigten“ der jüdischen Gemeinden begannen bald in den Hauptstädten der genannten Gouvernements einzutreffen, um die eingeforderten Gutachten zu überreichen. Die Deputierten beschränkten sich in ihren Gutachten keineswegs darauf, sich zu dem verhängnisvollen Artikel 34 von der Ausweisung aus den Dörfern zu äußern, die sie alle ohne Ausnahme entweder überhaupt rückgängig gemacht oder wenigstens für eine Reihe von Jahren aufgeschoben wissen wollten, sondern ließen auch gegen eine Reihe anderer Bestimmungen der „Judenverfassung“ gewichtige Einwände laut werden. So suchten sie um Abschaffung der doppelten Besteuerung der jüdischen Kleinhändler nach, um Erweiterung der Kompetenz des rabbinischen Gerichts sowie um Milderung der Vorschriften über die Verbannung der jüdischen Sprache aus öffentlichen Urkunden, Schuldverschreibungen und Handelsbüchern. Hierbei drangen die einen darauf, daß die auf die Sprache bezüglichen, für den Handel überaus beschwerlichen Bestimmungen zeitweilig ganz außer Kraft gesetzt würden, während die anderen nur darum baten, die Schuldverschreibungen nach wie vor hebräisch abfassen zu dürfen, was im Hinblick auf das rabbinische Institut des „Hetter isska“ (Band VI, § 40) von Bedeutung war. Ferner wiesen die Deputierten darauf hin, daß es für die Rabbiner und die jüdischen Magistratsmitglieder äußerst schwer sei, in der vom Statut festgesetzten Frist eine der drei vorgeschriebenen fremden Sprachen zu erlernen. Was die Kleiderordnung anlangt, so erklärten sie sich zwar damit einverstanden, daß die jüdischen Magistratsmitglieder und die sich vorübergehend außerhalb des Ansiedlungsrayons aufhalten-

den Juden nichtjüdische Tracht anlegten, betonten jedoch zugleich, daß die kurze „deutsche“ Tracht den Juden, denen ihr religiöses Gesetz das Scheren des Bartes untersage, schlecht zu Gesicht stehe, weshalb sie es vorziehen würden, auch in den genannten Fällen den langschössigen russischen Rock zu tragen. Hinsichtlich der auf Aufklärung abzielenden Gesetzesvorschriften sprachen sich die Abgeordneten dahin aus, daß die des Russischen unkundigen jüdischen Kinder in der russischen Elementarschule schlecht mitkommen würden und daß es daher zweckmäßiger sei, sie zunächst in derselben Schule, in der sie in der Nationalsprache und den „Glaubensdogmen“ unterwiesen werden, die Landessprache erlernen zu lassen.

Ehe indessen die von den Gouverneuren nach Petersburg weiter geleiteten Gutachten die Reichshauptstadt erreicht hatten, war in der dortigen politischen Stimmung bereits ein Umschwung eingetreten. Im Juli 1807 wurde der Tilsiter Frieden geschlossen; zwischen Napoleon und Alexander I. kam es zu einem „herzlichen Einvernehmen“, und Rußland brauchte sich vor den „Ränken Bonapartes“ nicht länger zu fürchten. Das Schreckgespenst einer von den russischen Juden zusammen mit dem (inzwischen aufgelösten) Pariser Synhedrion angezettelten Verschwörung war verscheucht, und gleichzeitig schwand auch das obrigkeitliche Erbarmen mit den vom Ruin bedrohten Juden. Am 19. Oktober 1807, etwa zwei Monate vor der seinerzeit für die Ausweisung aus den Dörfern festgesetzten Frist (1. Januar 1808), erging an die Generalgouverneure des westlichen Rußland ein kaiserlicher Ukas, der in einem auffallend strengen Ton gehalten war: „Die mit dem Krieg verbundenen Umstände — so hieß es in dem Befehl — brachten es mit sich, daß die Verpflanzung der Juden erschwert und zeitweilig ausgesetzt wurde. Diese Schwierigkeiten können nun, da dem Krieg ein Ende gesetzt ist, mit den Mitteln einer zweckentsprechend geregelten allmählichen Verpflanzung behoben werden. Aus diesen Erwägungen haben wir es für gut befunden, eine Regelung vorzuschreiben, in Gemäßheit derer die Verpflanzung der Juden von dem festgesetzten Termin ab ohne jegliche Verzögerung und Nachsicht zur Ausführung gebracht werden soll“. Die „Regelung“ lief darauf hinaus, daß die Vertreibung der Juden aus den Dörfern in den nächsten drei Jahren schubweise vor sich gehen sollte: ein Drittel mußte bis Ende 1808, das zweite Drittel bis Ende 1809 und der Rest im Laufe des Jahres 1810 ausgewiesen werden. Zur Durchführung der

Ausweisung wurden den Gouverneuren Sonderausschüsse zur Seite gestellt, denen es unter anderem oblag, die Kahale zu veranlassen, den von Staats wegen Ruinierten materielle Hilfe zu leisten.

Für die jüdischen Dorfbewohner begann eine Zeit des Schreckens. „Die, die nicht freiwillig gehen wollten, wurden mit Gewalt verjagt; nicht wenige wurden unter Bewachung von Bauern und Soldaten erbarmungslos hinausbefördert. Gleich Viehherden wurden sie in die Flecken und Städte getrieben, wo man sie auf den Plätzen unter freiem Himmel stehen ließ“. Besonders grausam ging man im Gouvernement Witebsk vor. Viele von den Ausgewiesenen suchten bei den Behörden um Ansiedlung in den landwirtschaftlichen Kolonien Neu-rußlands nach, wo sich bereits mehrere hundert jüdische Familien eingerichtet hatten (unten, § 49); der Vorrat an urbarem Land und die von der Regierung für die Neuansiedlung bereitgestellten Mittel waren indessen erschöpft, so daß neue Gesuche abschlägig beschieden wurden. Das Elend der jüdischen Bevölkerung verschärfte sich dermaßen, daß die Gouverneure sich genötigt sahen, in ihren nach Petersburg gesandten Berichten die verheerenden Folgen des Ausweisungsbefehls nachdrücklichst zu betonen. So erging denn Ende Dezember 1808 ein neuer Ukas, der die Ausweisung bis auf weiteres suspendierte. Anfang Januar 1809 wurde in Petersburg wieder einmal ein Komitee (bereits das dritte) eingesetzt, das den Auftrag erhielt, in gründlichster Weise die Frage zu prüfen, mit welchen Mitteln die Juden aus dem von ihnen auf dem Lande betriebenen Schankgewerbe entfernt und für nützlichere Arbeit gewonnen werden könnten. In der dem Komitee erteilten kaiserlichen Instruktion wurde rückhaltlos anerkannt, daß die Übersiedlung der Juden aus den Dörfern undurchführbar sei, da sie „infolge ihrer Armut keine Möglichkeit haben, sich nach Verlassen ihrer jetzigen Wohnstätten wieder einzurichten und in neuen Berufen unterzukommen, während die Regierung gleichfalls nicht in der Lage ist, ihre Neuansiedlung auf sich zu nehmen“; daher gelte es, „Mittel zu ersinnen, die es den Juden ermöglichen würden, nach ihrer Ausschaltung aus ihrem einzigen Gewerbe, dem auf dem Lande, in Gasthöfen und Schenken betriebenen Schnapsverkauf, sich durch ihrer Hände Arbeit zu ernähren“. Gleichzeitig wurde das Komitee beauftragt, die früher eingegangenen Gutachten der jüdischen Deputierten zu prüfen und mitzuberücksichtigen.

Die Arbeit des Komitees nahm volle drei Jahre in Anspruch, doch war sie, wie der Alexander I. im März 1812 unterbreitete Komiteebericht zeigt, keineswegs fruchtlos. Seit der oben erwähnten Deklaration des Speranskij war dies das erste amtliche Schriftstück, in dem zur jüdischen Frage wieder einmal ein Wort der Wahrheit gesagt wurde. Man wolle die Juden — so hieß es im Bericht — aus dem von ihnen auf dem Lande betriebenen Schankgewerbe ausschalten, weil es angeblich für die Bevölkerung schädlich sei; indessen gehe die Trunksucht nicht auf die jüdischen Schankwirte, sondern auf die Brenngerechtigkeit oder Propination zurück, die ein Vorrecht der Gutsbesitzer und zugleich ihre wichtigste Einnahmequelle bilde. Sobald man aus den Dörfern die sechzigtausend jüdischen Schankwirte ausweisen würde, würden an ihre Stelle sechzigtausend Bauern treten, und die Landwirtschaft würde um ebensoviele tüchtige Ackersleute ärmer werden, da die Juden unmöglich über Nacht vollwertige Bauern werden könnten, umsomehr als es der Regierung an finanziellen Mitteln fehle, um die große Masse der Schankwirte im Handumdrehen in Landwirte verwandeln zu können. Es treffe nicht zu, daß sich der Jude auf dem Lande auf Kosten der Bauernschaft bereichere: in der Regel sei er arm und verdiene durch das Schankgewerbe sowie durch den Verkauf der von den Bauern benötigten Waren kaum seinen Unterhalt; dadurch aber, daß der Jude dem Bauern an Ort und Stelle das Getreide abkaufe, erspare er ihm den mit der unmittelbaren Belieferung des Stadtmarktes verbundenen Zeitverlust. Der Jude übe, anders gesagt, in der Landwirtschaft eine Vermittlertätigkeit aus, die sowohl die Gutsbesitzer als auch die Bauern schwer vermissen würden. Andererseits sei es auch unmöglich, alle auf dem Lande ansässigen Juden in die Städte zu verpflanzen, um etwa Fabrikanten, Kaufleute oder Handwerker aus ihnen zu machen: vermöge sich doch die jüdische Stadtbevölkerung auch sonst schon kaum zu ernähren; der Fabrikindustrie durch künstliche Mittel Vorschub leisten, hieße aber soviel, wie „das Kapital ins Wasser werfen“, ganz abgesehen davon, daß dem Staatsschatz die für die Zuschüsse an die Fabrikanten notwendigen Millionenbeträge nicht zur Verfügung stünden. Die Folge aller von der Regierung zuletzt vorgenommenen Experimente sei die, daß das jüdische Volk „aus seiner elenden Lage nicht nur nicht herausgekommen, sondern durch die ihm aufgezwungene Aufgabe eines Gewerbes, aus dem es Jahrhunderte lang seine

§ 48. Der Krieg von 1812

Nahrung gezogen hatte, in nur noch größere Not gestürzt worden ist“. „In Anbetracht dieser Lage eines ganzen Volkes und angesichts der Befürchtung, daß die weitere Anwendung der Zwangsmaßnahmen *unter den gegenwärtigen politischen Umständen* das ohnehin aufs äußerste bedrängte Volk vollends erbittern könnte“, hielt es nun das Komitee für geboten, „der herrschenden Konfusion durch Belassung der Juden an den alten Wohnsitzen und durch Freigabe der auf Grund des Artikels 34 stillgelegten Gewerbe mit aller Entschiedenheit ein Ende zu machen“.

Die Regierung gab nach. Sie ließ sich hierzu wohl weniger durch die im Komitee-Bericht enthaltene vernichtende Kritik des geltenden Systems der staatlichen Bevormundung bewegen, als durch jene „politischen Umstände“, auf die am Schluß des Berichtes verwiesen worden war. Gegen Rußland war die Armee Napoleons im Vormarsch: es begann der große russische Krieg, der bald zu einem europäischen werden sollte. In dem Augenblick, als das ganze westliche Rußland von der französischen Heeresmacht überflutet wurde, erschien es höchst gefährlich, in den bedrohten Provinzen der Empörung der Gehetzten neue Nahrung zu geben. So trat denn in dem Los der Dorfjuden eine günstige Wendung ganz von selbst, ohne besonderen kaiserlichen Ukas ein. Das schwer heimgesuchte und bis in seine letzten Tiefen aufgewühlte Land bedurfte zu seiner Rettung der Anspannung der Kräfte aller seiner Einwohner, darunter auch der Juden.

§ 48. Der Krieg von 1812

Die Rolle der Juden im Kriege von 1812 war keineswegs so unbedeutend, wie man es auf Grund der Tatsache, daß sie damals in Rußland noch nicht militärpflichtig waren, gewöhnlich anzunehmen pflegt. Bildete doch das westliche Rußland, vor allem Weißrußland und Litauen, deren Städte, Flecken und Dörfer eine dichte jüdische Bevölkerung aufwiesen, den Schauplatz des großen Krieges. Von den Sympathien der Landesbevölkerung für die eine oder andere der kriegführenden Parteien hing aber nicht selten der Erfolg oder Mißerfolg der in dieser Gegend operierenden Truppen ab. Während nun die Polen in der Mehrzahl bekanntlich auf der Seite Napoleons standen, von dem sie die Wiederherstellung des polnischen Reiches erhofften,

war das Verhältnis der Juden zu den beiden sich befehlenden Mächten viel komplizierter. Hätte die russische Regierung von der noch vor kurzem betriebenen Ausweisung der Juden aus den Dörfern nicht Abstand genommen, so wären die in das Land eingebrochenen Franzosen von der verbitterten jüdischen Bevölkerung zweifels-ohne als Retter in der Not begrüßt worden; indessen wurde die Vertreibung bereits drei Jahre vor Kriegsausbruch eingestellt und darüber hinaus winkte die Hoffnung, daß das grausame, im amtlichen Komiteebericht so scharf verurteilte Gesetz auch ganz abgeschafft werden würde. Hinzu kam, daß Napoleon sogar den jüdischen Kreisen Westeuropas durchaus nicht mehr in demselben Glanze erschien wie ehemals. In Rußland, wo die Judenheit fast durchweg orthodox gesinnt war, mußten die reformatorischen Absichten Napoleons geradezu als gefährlich erscheinen und die etwaige Ersetzung der Kahalautonomie durch die Konsistorialverfassung als ein nationales Unglück. Die extrem konservativen Massen der Chassidim wußten überdies Alexander I. Dank dafür, daß er ihnen (in dem die Sekten betreffenden Artikel des Statuts von 1804) das Recht verliehen hatte, sich innerhalb der Gemeinden zu Sondersynagogen zusammenzuschließen. Die Stellungnahme der orthodoxen jüdischen Welt zu den beiden sich bekämpfenden Monarchen kam in der folgenden Weissagung des Hauptes der weißrussischen Chassidim kraß zum Ausdruck: „Siegt Bonaparte — so kündete er — dann wird der Wohlstand der Juden zunehmen und ihre Lage (die bürgerliche) sich erhöhen, zugleich wird sich aber ihr Herz von unserem Vater im Himmel entfernen; siegt hingegen unser Zar Alexander, dann wird im Gegenteil die Armut Israels zunehmen und seine Lage sich erniedrigen, doch werden die jüdischen Herzen unserem Vater im Himmel näher sein“. Dies bedeutete mit anderen Worten, daß der Gleichberechtigung die bürgerliche Ungleichheit vorzuziehen sei, weil diese die Unantastbarkeit der religiösen Lebensführung verbürge, während jene ihre Zerrüttung im Gefolge haben müsse.

All dies sowie die instinktmäßige Empörung gegen den eingebrochenen Feind brachte es mit sich, daß sich die Juden der nord-westlichen Mark allenthalben für die Interessen Rußlands einsetzten und der russischen Armee bei der Verproviantierung und Rekognoszierung wertvolle Dienste leisteten. Der bekannte russische Freischärler Dwydow berichtet: „Die Stimmung der polnischen Einwoh-

ner von Grodno war für uns höchst ungünstig; hingegen waren uns die Juden überall in Polen so sehr ergeben, daß sie sich weigerten, dem Feinde als Kundschafter zu dienen, uns aber sehr häufig höchst wichtige Nachrichten über den Feind überbrachten“. Angesichts der Unzuverlässigkeit der polnischen Verwaltungsbeamten sah man sich veranlaßt, die Polizeigewalt in Grodno dem jüdischen Kahal anzuvertrauen. Auch der Gouverneur von Wilna bezeugte ausdrücklich, daß „das jüdische Volk während der feindlichen Okkupation eine besondere Anhänglichkeit an die russische Regierung gezeigt“ hätte. Die Russenfreundlichkeit der Juden machte unter den Polen viel böses Blut, und es tauchten sogar Gerüchte auf, daß diese sich anschickten, in den Gouvernements Wilna und Minsk sowie im Gebiet von Bialystok alle Russen und Juden unterschiedslos niederzumetzeln. Es fehlte auch nicht an Beweisen opferwilligen Heldenmuts von jüdischer Seite. Viele Juden, die russischen Kurieren Unterschlupf gewährten, um sie zu den russischen Truppenführern zu geleiten, oder für diese die Stellungen der feindlichen Heeresteile auskundschafteten, fielen den Franzosen in die Hände und wurden standrechtlich erschossen oder gehenkt. Alexander I. war dieser Heldenmut nicht unbekannt geblieben. Auf seiner Rast in Kalisch empfing er die Mitglieder des dortigen Kahals in Audienz und unterhielt sich mit ihnen in freundlichster Weise. Unter den Juden dieser Gegend wurden in der Volkssprache abgefaßte Aufrufe verbreitet, mit der Aufforderung, für den Sieg Alexanders I. zu beten, der das jüdische Volk von der Sklaverei erlösen werde. Die in ganz Rußland herrschende patriotische Begeisterung kam in der jüdischen Bevölkerung auch sonst vielfach zum Ausdruck.

Als sich das russische Heer nach Westen hin in Bewegung setzte, wurden dem Hauptquartier zwei jüdische „Deputierte“ zugeteilt: Sundel Sonnenberg aus Grodno und Leiser Dillon aus Neswieß. Die beiden während dieses Feldzuges (1812—1813) zugefallene Aufgabe scheint zwiefacher Art gewesen zu sein: einerseits wirkten sie als Großlieferanten und erhielten unmittelbar von der Intendantur Aufträge, die sie dann an ihre an verschiedenen Orten tätigen Vertrauensmänner weitergaben, andererseits aber traten sie wohl als Bevollmächtigte der Kahale und als deren Sachwalter an höchster Stelle auf. In dieser Zeit der Kriegswirren legte die Regierung offenbar Wert darauf, in ihrer nächsten Nähe Männer zu haben, die besonders geeignet

waren, die jüdische Bevölkerung im Sinne der ihnen erteilten politischen Instruktionen zu beeinflussen. Im Juni 1814 ließ der in Deutschland (in Bruchsal) weilende Alexander I. durch Vermittlung dieser Deputierten „den jüdischen Kahalen sein allergnädigstes Wohlwollen“ kundtun sowie seine Absicht, in Bälde „einen Beschluß über die Wünsche und Bitten der Juden in bezug auf eine zeitgemäße Verbesserung ihrer Lage“ zu fassen. Solange Alexander I. noch unter dem Eindruck der Nachrichten über die patriotische Stimmung der Juden stand, mochte er in der Tat nicht abgeneigt gewesen sein, ihr Los zu erleichtern. Die allgemeine politische Reaktion, die nach dem Wiener Kongreß in Rußland ebenso wie in ganz Europa eingetreten war, sollte indessen auch für die russischen Juden verhängnisvoll werden.

§ 49. Das wirtschaftliche Leben. Die ersten landwirtschaftlichen Kolonien

Die politischen Krisen dieser Übergangsepoche mußten unausbleiblich auch im wirtschaftlichen Leben der russisch-polnischen Juden schwerste Erschütterungen nach sich ziehen. Die jüdische Bevölkerung Westrußlands zerfiel damals in zwei ungleiche Teile: die größere Hälfte war in Städten und Flecken ansässig, die kleinere auf dem flachen Lande. Die Bemühungen der Regierung, die ganze jüdische Masse in die städtischen Stände einzugliedern und zugleich eine neue Schicht von jüdischen Ackerbauern zu schaffen, blieben zwar erfolglos, doch wurde hierdurch das schon ehemals nur schwer aufrechterhaltene Gleichgewicht zwischen der jüdischen Wirtschaftstätigkeit in der Stadt und auf dem Lande vollends gestört.

Der städtische Jude war Händler, Handwerker oder Schankwirt. In den meisten Städten des Ansiedlungsrayons überwog das jüdische Kleinbürgertum bei weitem das christliche. Den Ausschlag gaben unter den jüdischen Geschäftsleuten allenthalben die Kleinhändler; zugleich traten jetzt aber immer häufiger auch wohlhabendere Kaufleute hervor, die die ausländischen Messen, vornehmlich die Leipziger und Königsberger, zu besuchen pflegten, wo sie einerseits russische Erzeugnisse (Felle, Rauchwaren und sonstige Rohprodukte) absetzten, andererseits Manufakturwaren einkauften. Daneben standen viele jüdische Kaufleute, namentlich aus Litauen und Weißrußland, in regem

Handelsverkehr mit der russischen Geschäftswelt in Moskau und der deutschen in Riga. Die Gouvernements im Inneren Rußlands boten den jüdischen Importeuren ein weitausgedehntes Absatzgebiet, doch stießen sie schon beim ersten Versuch, es zu bearbeiten, so vor allem in Moskau, auf den entschiedenen Widerstand der russischen Kaufleute, die ein Zetergeschrei über die bedrohliche Konkurrenz erhoben und die Regierung dazu bewogen, den autochthonen Ausbeutern eine Art Handelsmonopol zu verleihen (oben, § 44). Den Monopolisten gelang es indessen nicht, den von ihnen beherrschten Markt gegen den Zustrom der preiswerten, gutgearbeiteten Auslandsfabrikate ganz abzusperren, da das Statut von 1804 den jüdischen Kaufleuten, soweit sie mit von den Gouverneuren ausgestellten Pässen versehen waren, das Recht gab, sich zeitweilig zu Geschäftszwecken auch im Inneren des Reiches aufzuhalten (oben, § 46). — An zweiter Stelle hinter dem *Handel* rangierte unter den städtischen Berufen das *Handwerk*, mit dem sich der ärmste Teil der jüdischen Bevölkerung befaßte. Schriftkundige und Angehörige „anständiger“ Familien hielten es für unter ihrer Würde, sich etwa als Schneider, Schuster u. dgl. zu betätigen. Gleichwohl war die Zahl der Handwerker recht beträchtlich und sie machten im Durchschnitt (nach den Statistiken von 1812—1818) den sechsten Teil der gesamten jüdischen Bevölkerung aus. Es kamen sogar besondere jüdische Handwerkerinnungen auf, da die christlichen Zünfte in ihrer Mitte bekanntlich keine Juden duldeten; diese Innungen umfaßten in der Regel die Angehörigen mehrerer oder sogar sämtlicher in der betreffenden Gegend vertretenen Handwerke. In den größeren Gemeinden besaßen die Handwerker eigene Synagogen, was seinen Grund nicht zuletzt darin hatte, daß in den Gemeindesynagogen die „Baale-batim“ („Hausbesitzer“, wohlhabende Leute) die „Baale-melachoth“ (Handwerker) in die hintersten Reihen zu verweisen pflegten. — Neben Kramladen und Werkstatt behauptete sich die *Schenke* oder das Wirtshaus, dessen Betrieb gewöhnlich mit dem einer Herberge verbunden war. Die Hauptabnehmer des Branntweins waren die an den Markttagen in der Stadt eintreffenden Bauern. Das Schankgewerbe fiel übrigens in den Städten weniger ins Gewicht: seine Hauptbasis stellte das Dorf dar.

Viele sachkundige Zeitgenossen bezeugen, daß die von den jüdischen Vermittlern und Handwerkern in Stadt und Land geleistete Arbeit ein unersetzliches Element der Volkswirtschaft darstellte, daß

man damals ohne den Juden weder etwas zu kaufen, noch zu verkaufen, noch auch herzustellen imstande gewesen sei¹⁾). Der Jude war bemüht, sowohl die von ihm selbst hergestellten als auch die von ihm vertriebenen Waren nach Möglichkeit zu verbilligen, und begnügte sich mit dem geringfügigsten Verdienst, da seine persönlichen Bedürfnisse minimal waren. Die Vermittlerdienste des allgegenwärtigen jüdischen Aufkäuferes ermöglichten es dem Bauern, jedwedes Erzeugnis, selbst fast wertlose Abfallprodukte, an Ort und Stelle zu Geld zu machen. Und doch war der Jude trotz seiner fieberhaften Emsigkeit im Durchschnitt ebenso arm wie der Bauer, wiewohl der an der bäuerlichen Wirtschaft zehrende Krebseschaden, die Trunksucht, dem jüdischen Leben gänzlich fremd geblieben war. Die Hauptursache des jüdischen Elends lag darin, daß Städte und Flecken von Händlern und Handwerkern überfüllt waren, was wiederum darauf zurückging, daß die Juden systematisch aus ihren von jeher auf dem Lande ausgeübten Berufen verdrängt wurden und in den städtischen Siedlungen fortzukommen suchen mußten.

Wenn es in den amtlichen Urkunden heißt, daß sich die Juden auf dem flachen Lande ausschließlich mit dem „Schankgewerbe“ befaßten, so beruhte dies insofern auf Übertreibung, als alle Erwerbsquellen der Dorfjuden mit dem Branntweinverkauf zwar eng verbunden waren, sich mit diesem jedoch keineswegs völlig deckten. Der beim Gutsbesitzer die Propination in Pacht nehmende Jude pachtete zugleich auch andere Zweige des gutsherrlichen Wirtschaftsbetriebs: die Meierei, die Mühle, die Fischerei; daneben kaufte er bei den Bauern das Getreide auf, um diese andererseits mit den für die

¹⁾ Das Mitglied der russischen Akademie der Wissenschaften Sewergin, der im Jahre 1803 Weißrußland und Litauen bereiste, stellte in allen bedeutenderen Städten die Vorherrschaft der Juden in Handel und Gewerbe fest. In Grodno, berichtete er, „sind es zumeist die Juden, die mit ausländischen Waren Handel treiben“; in Minsk „bilden die Juden den Hauptstamm der Gewerbetreibenden“; in Schklow befaßten sich die Juden „zumeist mit dem Vertrieb von Seidenstoffen, Spitzen, Leinenwaren und allerlei Galanterieartikeln, während andere wieder Gasthöfe betreiben“; in Mohilew am Dnjepr trieben die Juden „Handel mit Waren, die aus Riga, Frankfurt, Breslau, Königsberg, Leipzig und den russischen Residenzstädten bezogen werden“. — Ein anderer russischer Reisender, Bronewski, schrieb (1810): „Polen (die polnischen Provinzen Rußlands) wäre ohne die Juden wie ein Leib ohne Seele, eine Wüste, ein Land der Not und des Elends. Der allzu große Überfluß an Juden (die übermäßige Dichte der jüdischen Bevölkerung) macht jedoch all die Vorteile, die sie hätten bringen können, zunichte“.

Bauernwirtschaft unentbehrlichen städtischen Waren: mit Sennen, Sichel, Salz, Geschirr u. dgl. zu versorgen. So war er zumeist Branntweinverkäufer, Getreideaufkäufer und Krämer in einer Person. Längs der Dorf und Stadt verbindenden Straße zog sich eine Kette jüdischer Wirtshäuser und Gasthöfe hin, die bei den damaligen Verkehrsverhältnissen den Reisenden als Aufenthaltsstationen dienten. Diese ganze, auf eine Jahrhunderte lange Vergangenheit zurückblickende Wirtschaftsordnung suchte nun die russische Regierung bis auf den Grund zu zerstören, ohne in der Lage zu sein, sie durch eine neue, normalere, zu ersetzen. Als das im Jahre 1804 ergangene Gesetz die in drei Jahren bevorstehende Ausweisung aller Juden aus den Dörfern ankündigte, begannen viele Gutsbesitzer, ohne erst den Ablauf der festgesetzten Frist abzuwarten, ihren jüdischen Pächtern das Aufenthaltsrecht oder die Handelsfreiheit auf dem Lande zu entziehen. Der Andrang zu den auch sonst schon überfüllten Städten wurde immer größer. Wohl suchte die Regierung die Verdrängten für zwei neue Arten der Wirtschaftstätigkeit zu gewinnen, indem sie sie auf die Gründung von Fabriken und landwirtschaftlichen Kolonien verwies. Für die Begründung eines Fabrikunternehmens besaß jedoch der ehemalige Landpächter weder ausreichendes Kapital noch die nötige Erfahrung, ganz abgesehen davon, daß im damaligen Rußland die Verhältnisse für den Absatz von Fabrikserzeugnissen wenig günstig waren. Es fanden sich allerdings einige Juden, die in Litauen und in der Ukraine Wollwarenfabriken begründeten, doch bedeutete dies angesichts der Not von Zehntausenden einen Tropfen auf heißem Stein¹⁾. So wandten sich denn alle Blicke der *landwirtschaftlichen Kolonisation* zu.

Das Statut von 1804 stellte, wie rememberlich, den unbemittelten Juden, die sich dem Ackerbau zuwenden wollten, in den spärlich bevölkerten Gouvernements Staatsländereien, Vorschüsse für die Einrichtung sowie für die Dauer von einigen Jahren Steuerfreiheit in Aussicht. Die ausgewiesenen Dorfjuden klammerten sich nun an dieses Versprechen,

¹⁾ Im Jahre 1809 eröffnete die Regierung in der kleinrussischen Stadt Krementschug zwecks Heranbildung von jüdischen Fabrikarbeitern eine Tuchfabrik, in der zunächst etwa hundert Juden Beschäftigung fanden. Bald nahm jedoch ihre Zahl zusehends ab, so daß die Fabrik nach wenigen Jahren wieder geschlossen werden mußte: die an Freiheit gewöhnten Menschen vermochten sich in den Arbeiterkasernen nicht einzuleben.

das ihnen ein Rettungsanker zu sein schien. Im Jahre 1806 wandten sich Gruppen von Juden aus dem Gouvernement Mohilew an den Gouverneur mit der Bitte, sie als Ackerbauer im neurussischen Gebiet anzusiedeln. Die Bevollmächtigten dieser Gruppen sprachen auch in Petersburg beim Minister Kotschubej vor und wurden von diesem angewiesen, sich in das Gouvernement Cherson zu begeben, um sich dort nach geeignetem Land umzusehen. Nach Verständigung mit dem General-Gouverneur von Odessa, dem Herzog von Richelieu, ließ der Minister den jüdischen Kolonisten in den Chersoner Steppen Landparzellen zuteilen und übertrug ihre Ansiedlung dem hierfür in Neu-rußland zuständigen „Vormundschaftskontor“. Noch waren die ersten Auswanderergruppen aus dem Gouvernement Mohilew mit den Vorbereitungen zur Übersiedlung nicht fertig, als auch schon bei den Behörden massenweise Gesuche einliefen, in denen zahlreiche Gruppen von Juden aus anderen Gouvernements (Tschernigow, Witebsk, Podolien) gleichfalls um die Übersiedlung nach den neurussischen Kolonien baten. Gegen Ende des Jahres 1806 hatten sich zur Auswanderung bereits 1500 jüdische Familien mit einer Gesamtzahl von rund 7000 Seelen gemeldet, und die Regierung sah sich in nicht geringer Verlegenheit, da sie von dem Ausmaß des auf Staatskosten durchzuführenden Siedlungswerkes völlig überrascht war. Im Jahre 1807 kamen im Gouvernement von Cherson die ersten Kolonien der jüdischen Ackerbauer zur Entstehung: Bobrowij Kut, Ssede-menucha (hebräischer Name, zu deutsch etwa soviel wie „Gefilde der Ruhe“) und Israilewka, in denen rund 300 ungefähr 2000 Seelen umfassende Familien Unterkunft gefunden hatten.

Mittlerweile schwoll die Masse der Auswanderungslustigen immer mehr an. Im Laufe des ganzen Jahres 1808, zur Zeit der mit Nachdruck betriebenen Ausweisung der Juden aus den Dörfern, bestürmten die Gouverneure Weißrußlands den Innenminister mit Vorstellungen, in denen sie darauf drangen, möglichst vielen jüdischen Familien den Weg nach Neu-rußland zu bahnen. Man hat die Dorfjuden — so betonte in seinem Bericht der Gouverneur von Witebsk — „voreilig vertrieben, ruiniert, ins Elend gestürzt; die meisten von ihnen sind des täglichen Brotes und des Obdachs beraubt, weshalb sie in nicht geringer Zahl nach Neu-rußland hinstreben. Viele haben in der Hoffnung, dorthin übersiedeln zu können, ihr ganzes Hab und Gut verkauft und flehen unablässig um die Erlaubnis, sich wenigstens dort

niederlassen zu dürfen“. Gleichzeitig liefen aber in Petersburg von dem Vormundschaftskontor in NeuRußland sowie von dem Herzog von Richelieu Berichte des Inhalts ein, daß der Zustrom von Einwanderern schleunigst unterbunden werden müsse, da sich schon die ersten Kolonistengruppen nur mit Mühe und Not eingerichtet hätten und es für weitere an jeglichen Unterkunftsmöglichkeiten fehle. Zu Beginn des Jahres 1800 hatten sich in sieben Kolonien des Chersoner Gouvernements nahezu 700 jüdische Familien niedergelassen, doch war die Zahl derjenigen, die obdach- und erwerbslos umherirrten, nicht geringer. Infolge der völlig unbefriedigenden Wohn- und Ernährungsverhältnisse sowie des ungewohnten Klimas nahm aber auch unter den ansässig gewordenen Kolonisten die Sterblichkeit in erschreckendem Maße zu. Viele von ihnen retteten sich in die Städte. Dies alles bewog die Regierung, die Ansiedlung von Juden in den neurossischen Kolonien bis auf weiteres einzustellen (Ukas vom 6. April 1810).

Dem Versuch, einen Teil der jüdischen Bevölkerung im Ackerbau unterzubringen, wäre vielleicht ein größerer Erfolg beschieden gewesen, wenn die Regierung auf eine so umwälzende wirtschaftliche Maßnahme genügend vorbereitet gewesen wäre. Nachdem einige Tausend jüdischer Auswanderer nach NeuRußland gezogen waren, schickten sich große Massen von Notleidenden an, ihrem Beispiel zu folgen. Die Regierung schreckte jedoch vor der Größe der Aufgabe zurück und brachte die Bewegung zum Stillstand. Gleichzeitig wurde allerdings auch die Vertreibung der Juden aus den Dörfern der westlichen Gouvernements eingestellt und so eine beispiellose wirtschaftliche Katastrophe verhütet. Damit war die Hauptursache der Abwanderung nach dem neuen Siedlungsgebiet beseitigt. So sollten denn die Juden in ihrem Wirtschaftsleben nach einer Reihe überstandener Gefahren und Krisen ihre alten Positionen: Handel, Handwerk und Landpacht, behalten.

§ 50. Die Krise der Autonomie; Kahale und Magistrate

Das System der staatlichen Bevormundung machte auch vor der Selbstverwaltung der jüdischen Gemeinden nicht halt. Die Tendenz zur Schmälerung der Selbstverwaltung der Juden, denen die Kahal-Autonomie seinerzeit, unter dem frischen Eindruck des von Katha-

rina II. den Einwohnern des neuangegliederten Weißrußland gegebenen Versprechens, sie „im Genusse aller alten Freiheiten“ zu belassen (Band VII, § 31), von Gesetzes wegen gewährleistet worden war, trat bereits gegen Ende der Regierung dieser Kaiserin unverkennbar in Erscheinung. Die an die „Eigenmächtigkeit“ der von ihr betreuten Untertanen nicht gewöhnte russische Regierung blickte voll Mißtrauen auf die weit entfaltete Wirksamkeit der Kahale, die neben der fiskalischen Pflicht, für den Eingang der Staatssteuern zu sorgen, das Recht hatten, wirtschaftliche, geistliche und gerichtliche Funktionen auszuüben. Durch die Ukase von 1786 und 1795 wurde denn auch der Wirkungsbereich der Kahale auf den Umkreis der geistlichen und steuerlichen Angelegenheiten beschränkt. Die „Judenverfassung“ von 1804 ging noch weiter: sie teilte diese zwei Gruppen von Funktionen zwischen Rabbinat und Kahal auf, die bis dahin eine unzertrennliche Einheit dargestellt hatten; während die Rabbiner nur noch die Befugnis hatten, „die Beobachtung der religiösen Gebräuche zu überwachen und in den mit der Religion zusammenhängenden Sachen Recht zu sprechen“, mußten die Kahale „darauf achten, daß die Staatsabgaben regelmäßig entrichtet werden“. Zu diesem kümmerlichen Rest ließ das russische Gesetz die ehemalige Autonomie der polnischen Judenheit zusammenschrumpfen (oben, § 46). — In Wirklichkeit setzte sich freilich die jüdische Selbstverwaltung über die ihr auf dem Papier gezogenen Schranken hinweg: nach wie vor pflegten die Juden auch ihre zivilrechtlichen Streitsachen vor dem rabbinischen Gericht auszutragen, das überdies, gleichfalls im Widerspruch zum geltenden Verbot, zuweilen keinen Anstand nahm, den Unbotmäßigen gegenüber den „Cherem“ (Exkommunikation), dieses einzige ihm zu Gebote stehende Abschreckungsmittel, in Anwendung zu bringen. Andererseits blieb aber auch der Regierung, die die fiskalischen Dienste der Kahale wie überhaupt eine für die Wahrnehmung der jüdischen Interessen zuständige Zwischeninstanz nicht gut entbehren konnte, nichts anderes übrig, als sich mit der Erweiterung der Wirksamkeit der Kahale über den Bereich der Steuersachen hinaus abzufinden. Soweit es der Regierung angezeigt schien, sich von der Stellungnahme der Judenheit zu der einen oder anderen der geplanten Maßnahmen zu vergewissern, wandte sie sich an die Kahale und forderte diese auf, mit entsprechenden Vollmachten ausgerüstete Deputierte nach der Reichshauptstadt Petersburg oder den Haupt-

städten der einzelnen Gouvernements zu entsenden (so 1803 und 1807).

Dieses Zugeständnis war durch die Macht der Umstände erzwungen, durch die Macht der an ihrer Eigenart zäh festhaltenden Masse, die nicht gewillt war, sich vorbehaltlos mit der umgebenden Bevölkerung zu verschmelzen und alle ihre Sonderinteressen in dem Aufgabenkreis der allgemeinen Kommunalverwaltung aufgehen zu lassen. Gerade dieses Ziel, die „Munizipalisation“ der jüdischen Gemeinden, hatte aber die russische Regierung lange Zeit unentwegt verfolgt. Trug sie sich doch seit den Zeiten Katharinas II. mit dem Gedanken, die „Absonderung der Juden“ durch deren Eingliederung in die *ständischen* Organisationen der Kaufmannschaft und des Kleinbürgertums aus der Welt zu schaffen. Als die Petersburger Gesetzgeber den Juden in den achtziger Jahren des XVIII. Jahrhunderts das ihnen sonst überall versagt gebliebene Recht zuerkannten, als Wähler und selbst als Mitglieder der Magistrate und der Stadtgerichte an der städtischen Selbstverwaltung mitzuwirken (Band VII, § 31), gaben sie sich hierbei der Hoffnung hin, daß die beglückte jüdische Bevölkerung nunmehr auf ihre altüberkommene Kahalautonomie verzichten und in den die Städte mitverwaltenden christlichen Ständen aufgehen würde. Weder die jüdische noch die christliche Bevölkerung rechtfertigte indessen die auf sie gesetzten Hoffnungen. Wohl nahmen die Juden an den Wahlen in die Stadträte, in denen bisher ihre Erzfeinde, die christlichen Kaufleute und Kleinbürger, das Zepter geführt hatten, bereitwilligst teil, um dort ihre Interessen, die eines erheblichen Teiles der Steuerzahler, wirksam zu vertreten, doch hielten sie gleichzeitig auch an ihrer Jahrhunderte alten Gemeindeorganisation fest. Andererseits stießen sie in dem ihnen neuerschlossenen Wirkungskreise auf erbitterten Widerstand von christlicher Seite. Dem russischen und namentlich dem polnischen Bürgertum der zwei weißrussischen Gouvernements galt nämlich die Verleihung von Munizipalrechten an die jüdische Landesbevölkerung als eine Verletzung seiner angestammten Privilegien und es ließ, nachdem einige Juden dort zu Magistratsmitgliedern, Ratsherren und Stadtrichtern gewählt worden waren, kein Mittel unversucht, um die aktive Beteiligung der „Fremdlinge“ an der städtischen Selbstverwaltung zu vereiteln. Dieser anti-jüdischen Stimmung Rechnung tragend, setzten nun die Gouverneure der Südwestmark in eigenmächtiger Weise für die Teilnahme der Ju-

den an den Stadträten eine einschränkende Norm fest: selbst in Orten mit einer vorwiegend jüdischen Bevölkerung durften die Juden höchstens ein Drittel der Stadtverordneten wählen (1796—1802). Die Vertreter der jüdischen Mehrheit der Bevölkerung sahen sich so in der Stadtverwaltung stets in der Minderheit und waren der Möglichkeit beraubt, bei der Repartierung der Stadtabgaben sowie bei Verhandlungen vor dem Stadtgericht den Interessen ihrer Stammesgenossen Geltung zu verschaffen. Die Beschwerden, die die Bevollmächtigten der podolischen Juden in Petersburg gegen das gesetzwidrige Vorgehen der Gouverneure erhoben, blieben wirkungslos.

In den zwei litauischen Gouvernements, wo in den Städten noch immer der Einfluß der polnischen Bürgerschaft ausschlaggebend war, war der christlichen Opposition ein noch größerer Erfolg beschieden: sie setzte es hier durch, daß das Gesetz, das den Juden eine Vertretung in der Munizipalverwaltung gewährleistete, überhaupt nicht in Anwendung gebracht wurde. Als nämlich der diesbezügliche Ukas des Senats in Wilna zur öffentlichen Kenntnis gelangt war (1802), geriet die christliche Einwohnerschaft in hellen Zorn. In der Bittschrift, mit der sich die Wilnaer Bürgerschaft aus diesem Anlaß an Kaiser Alexander I. wandte (Februar 1803), kam der ganze Bürgerhochmut der ehemals allmächtigen „Stadtväter“ zum Ausdruck. Sie protestierten gegen die Mißachtung ihres alten Privilegs, demzufolge es in Litauen „Juden und sonstigen Andersgläubigen untersagt ist, Ämter zu bekleiden“, und verstiegen sich zu der Behauptung, daß die Teilnahme von Juden am Magistrat der litauischen Hauptstadt dieser zu Schaden und Schmach gereichen würde, da „sie keine Ahnung von Moral haben und die Art ihrer Erziehung sie für die Richterwürde ungeeignet macht, wie sich denn überhaupt dieses Volk nur durch Schliche über Wasser hält“; „den Christen — so beteuerten weiter die Bittsteller — wird jede Lust am öffentlichen Dienst genommen werden, wenn den Juden die Möglichkeit gegeben sein wird, sich über sie zu erheben“. Schließlich sollte die Regierung durch den Hinweis darauf mürbe gemacht werden, daß die Gewährung von „Herrschaftsgewalt“ an die Juden, d. h. ihre Zulassung zum Stadtrat, sei es auch mit dem Vorbehalt, daß sie nicht über ein Drittel der Stadtverordneten ausmachen, das Vertrauen des Volkes zu der Stadtverwaltung und dem Stadtgericht untergraben würde: „Der Gehorsam der Menge wird sich

in Verhöhnung der geheiligten Stätte verwandeln, wenn der sie Aufsuchende dort auf einen Juden als seinen Vorgesetzten und Richter stoßen wird, dem untergeordnet zu sein ihm weder seinem Stande noch seiner Religion nach geziemt“. — Die Christenheit von Kowno wußte in ihrer aus dem gleichen Anlaß eingereichten Beschwerde-schrift noch ein weiteres unumstößliches Argument gegen die Zulassung der Juden zu Munizipalämtern ins Treffen zu führen: zum Zwecke der Vereidigung stehe auf dem Richtertisch stets die „heilige Gestalt“ des Kruzifixes, „von der jedoch ein dem Gericht angehörender Jude seine Blicke abwenden wird, um sich, wie es sein Brauch ist, ruchlose Gedanken über sie zu machen, weshalb er, statt der richterlichen Gerechtigkeit zu dienen, das christliche Gesetz nur verhöhnen wird“. Der Regierung leuchteten diese Beweisgründe ein, und der Senat zog seinen Ukas über das kommunale Wahlrecht der litauischen Juden wieder zurück (1803).

So gelang es dem bevorrechteten, von stumpfsinnigem Haß erfüllten Bürgertum, die Beteiligung der Juden an der städtischen Selbstverwaltung in manchen Gegenden stark einzuschränken, in anderen ganz zu hintertreiben. Wie sehr auch die russische Judenheit in ihrer staatsbürgerlichen Entwicklung zurückgeblieben sein mochte, brachte sie dennoch genügend bürgerlichen Mut auf, um ihre Vertreter in das feindliche Lager zwecks gemeinsamer Arbeit, für das Wohl der Gesamtheit zu entsenden; das exklusive, sich an die mittelalterlichen Traditionen klammernde christliche Bürgertum wollte indessen die Juden nicht als ebenbürtige Mitbürger anerkennen. Den Juden blieb nichts anderes übrig, als sich mit der konservativen Gesinnung der Umwelt abzufinden. Noch stand ihnen ihre eigene Gemeindeselbstverwaltung zur Verfügung, die Kahalautonomie, die, wenn sich ihr die ganze soziale Energie der Judenheit zugewandt hätte, ungeachtet aller von der Regierung verfügten Beschränkungen einen neuen Aufschwung hätte erleben können. Der Konzentration der sozialen Energie stand indessen eine höchst bedeutsame Tatsache im Wege: jener tiefe Zwiespalt im Schoße der Gemeinden selbst, der, hervorgerufen durch den sich in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts entfaltenden Chassidismus, zu Beginn des XIX. Jahrhunderts zu einem regelrechten Schisma führte.

§ 51. Das chassidische Schisma und die Einmischung der Regierung

Die Zeit der Teilung Polens war zugleich die Zeit einer Spaltung in der polnischen Judenheit. Mit der politischen Teilung ging eine geistige, mit der äußeren eine innere Hand in Hand. Der Körper der polnischen Judenheit wurde zwischen Rußland, Österreich und Preußen, die Seele zwischen Rabbinismus und Chassidismus aufgeteilt. Schon der Synchronismus der Ereignisse ist auffallend: der erste von dem Führer des Wilnaer Rabbinats *Elia Gaon* gegen die Chassidim unternommene Schritt (Band VII, § 28), der den Anstoß zum religiösen Zwiespalt gegeben hatte, fällt in das Jahr der ersten Teilung Polens (1772), und der letzte entscheidende Schritt desselben Rabbinats, durch den die Spaltung besiegelt wurde, erfolgte ein Jahr nach der dritten Teilung Polens (1796). Zwischen diesen beiden Daten liegt die Zeit des unaufhaltsamen Siegeszuges des Chassidismus. In der südwestlichen Mark (in Wolhynien, im Kiewer Lande und in Podolien) wurden die Chassidim in dieser Zwischenzeit Herren der Lage: von einigen wenigen Städten abgesehen, gaben sie nunmehr in den Gemeinden den Ausschlag, ihr gottesdienstliches Zeremoniell beherrschte die Synagogen, ihre über die Geister der Gläubigen gebietenden Zaddikim zwangen selbst die höchste rabbinische Geistlichkeit in ihren Bann. Im nordwestlichen Gebiet vermochte der Chassidismus im gleichen Zeitraum lediglich in Weißrußland Fuß zu fassen, dessen Judenheit, nachdem das Land von Polen losgetrennt worden war, zwanzig Jahre lang (1772—1792) vereinsamt unter russischer Herrschaft stand. Es bildete sich hier ein bedeutendes und festgefügtcs chassidisches Zentrum, an dessen Spitze der Zaddik Rabbi *Schneer-Salman* aus Liosna oder *Schneerson* stand (Band VII, § 27), doch gab es in Weißrußland vorerst noch keine sich ausschließlich aus Chassidim zusammensetzenden Gemeinden; in der Mehrzahl der Städte waren vielmehr in den Gemeinden sowohl die Chassidim als ihre sich *Misnagdim* nennenden rabbinistischen Widersacher vertreten, wobei bald die eine, bald die andere Partei das Übergewicht erlangte, was in den Kahalen und Synagogen endlose Streitigkeiten nach sich zog. Nur in Litauen, der Hochburg des Rabbinismus, vermochte der Chassidismus keine tieferen Wurzeln zu fassen. Die im Lande hie und da (Pinsk, Minsk, Wilna usw.) verstreuten Gruppen von Chassidim mußten mit bescheidenen, in Privathäusern eingerichteten Klausen („Min-

janim“) vorliebnehmen und waren zuweilen genötigt, ihre Zusammenkünfte vor den die Sektierer verfolgenden Kahalbehörden geheimzuhalten. Im Jahre 1794 veranlaßte der Kahal von Minsk die Schließung einer solchen Chassidim-Klause. Auch in Wilna, dem Sitz des großen Glaubenseiferers Elia Gaon, bildeten die Chassidim einen illegalen Geheimbund. Nur in der Vorstadt von Pinsk, Karlin, gelang es ihnen, ein sicheres Asyl mit Sondersynagogen und Zaddikim zu begründen. (Einer dieser Zaddikim, Salomon Karliner, fiel im Jahre 1792 der Wut der in der Minsker Wojwodschaft kämpfenden Truppen der polnischen Konföderation zum Opfer.) Es war dies der Hauptstützpunkt der chassidischen Propaganda in Litauen, weshalb man dort die Chassidim, wie erinnerlich, „Karliner“ nannte.

Als Litauen nach der dritten Teilung Polens erneut mit dem benachbarten Weißrußland, in dem die von Rabbi Salman geführten chassidischen Gemeinden inzwischen stark an Boden gewonnen hatten, vereinigt wurde, atmeten die bedrängten litauischen Chassidim freier auf. Die Propaganda des Chassidismus wurde nun mit größerem Nachdruck betrieben. Um sie wirksamer zu machen, brachte man das Gerücht in Umlauf, daß der Verfolger der Chassidim, Elia Gaon, sein Vorgehen gegen die Sekte bereue, und daß der gegen sie verhängte Bannfluch aufgehoben worden sei. Als man in Wilna von diesem Schachzug Kenntnis erhalten hatte, bewogen die Eiferer des Rabbinismus den greisen Gaon ein Sendschreiben zu veröffentlichen, in dem er bekräftigte, daß sein Verhalten gegen die „Ketzer“ unverändert geblieben sei und daß alle gegen sie verkündeten Bannflüche ihre Gültigkeit bewahrt hätten (Mai 1796). Zwei mit diesem Sendschreiben ausgerüstete Bevollmächtigte des Wilnaer Kahals wurden zur Entfaltung einer antichassidischen Agitation in das Land ausgesandt. Einige Zeit später erging ein neuer eindrucksvoller Aufruf des Gaon an die Gouvernementskahale von Litauen, Weißrußland, Wolhynien und Podolien: „Höret, ihr Bergesgipfel Israels — so rief der greise Eiferer aus — ihr geistlichen Hirten jedes der Gouvernements und ihr weltlichen Führer jedes der Gouvernements! Ihr, Vorsteher der Gouvernementskahale von Mohilew, Polozk, Shitomir, Win-niza, Kamenez-Podolsk! Ihr habt einen Hammer in euren Händen, mit dem ihr die Frevler, die Widersacher des Lichts, die Feinde des Volkes, zermalmen könnt! Wehe diesem Geschlecht! Sie übertreten die Gesetze, entstellen unsere Lehre und ersinnen einen neuen Bund,

sie schmieden Ränke im Hause Gottes und legen die Gesetze des Glaubens falsch aus. Es gilt, die Lehre Gottes zu rächen, diese Wahnsinnigen um ihrer eigenen Besserung willen vor aller Welt zu züchtigen! Möge sich niemand ihrer erbarmen und ihnen Zuflucht gewähren! . . . Umgürtet euch mit Eifer im Namen Gottes!“

Der greise Vorkämpfer des Rabbinismus, der in so leidenschaftlicher Weise zum Kampfe gegen die Chassidim aufrief, war fest davon überzeugt, daß die „neue Sekte“, die bereits Hunderttausende von Adepten zählte, Religion und Nation ins Verderben stürze, weil sie sich nicht scheue, in das Lager Israels einen Keil hineinzutreiben, und zwar gerade zu einer Zeit, da das Volk durch die politischen Umwälzungen von außen her zerstückelt werde. Voll Sorge blickte er auf den üppig wuchernden und die Reinheit der jüdischen Glaubenslehre bedrohenden Kultus der wundertätigen Zaddikim. Den Zorn des Gaon erregte namentlich das kurz zuvor (1796) erschienene Werk des Hauptes der nördlichen Chassidim, Rabbi Salmans „Tania“, in dem das mystisch-pantheistische System des Chassidismus, das den Eiferern des alten Dogmas als gotteslästerliche Ketzerei galt, zur eindringlichen Darstellung gelangt war. In der Kundgebung des Gaon fehlte es nicht an Anspielungen auf dieses Werk, dessen Verfasser sich von dem gegen ihn gerichteten Schlag aufs schmerzlichste getroffen fühlte. So ließ denn Rabbi Salman seinerseits ein Sendschreiben ergehen, in dem er zu beweisen suchte, daß der Wilnaer Patriarch über das eigentliche Wesen des Chassidismus falsch unterrichtet sei, und seinen Gegner zwecks Klärung der Wahrheit und der „Wiederherstellung des Friedens in Israel“ zu einer mündlichen oder schriftlichen Auseinandersetzung aufforderte. Der Gaon wies es jedoch von sich, mit einem „Ketzer“ zu disputieren. Mittlerweile hatte der Wilnaer Aufruf in vielen Gemeinden Verbreitung gefunden und allenthalben heftige Zusammenstöße zwischen Misnagdim und Chassidim heraufbeschworen, wobei jene in der Regel die Angreifer waren.

Durch die Verfolgungen aufs äußerste gereizt, ließ sich das Wilnaer Chassidimkonventikel zu einer schweren Taktlosigkeit hinreißen. Als nämlich der hochbetagte Elia Gaon ein Jahr nach Veröffentlichung seines letzten Rundschreibens aus dem Leben schied (Herbst 1797) und die ganze Gemeinde von Wilna sich in Trauer hüllte, fanden sich die ortsansässigen Chassidim in einem Privathause zu einem fröhlichen Schmaus zusammen, um die Befreiung der Sekte von ihrem

Bedränger zu feiern. Diese ungeheuerliche Demonstration, veranstaltet am Tage der Beisetzung des Gaon, entfesselte in der Wilnaer Gemeinde einen Sturm der Entrüstung. Schon auf dem Friedhof schworen die Gemeindeglieder über dem Grabe des Heimgegangenen den Chassidim Rache. Tags darauf traten die Kahälältesten zusammen und beschlossen, gegen die Angehörigen der Sekte eine Reihe von Unterdrückungsmaßnahmen in Anwendung zu bringen. Neben den zur öffentlichen Kenntnis gebrachten Beschlüssen, wie etwa dem, daß gegen die Sektierer erneut der „Cherem“ zu verhängen sei, wurden auch geheimzuhaltende Beschlüsse gefaßt. Ein aus fünf Kahalmitgliedern bestehender Ausschuß erhielt die weitestgehenden Vollmachten zur Bekämpfung der „Häresie“; wie der weitere Verlauf der Ereignisse zeigte, stand man nicht an, in das Kampfprogramm auch die Denunziation der Sektenhäupter bei der russischen Regierung mitaufzunehmen.

Die schmachvolle Tat ließ nicht lange auf sich warten. Dem in Petersburg amtierenden Generalstaatsanwalt Lopuchin ging eine Anzeige zu, in der „das Oberhaupt der karlinischen (chassidischen) Sekte Salman Boruchowitsch“ in Weißrußland sowie seine Gesinnungsgenossen in Litauen „dem Staate abträglicher Umtriebe“ bezichtigt wurden. Im Frühherbst 1798 übermittelte der Generalstaatsanwalt den Provinzialbehörden den kaiserlichen Befehl, den im Flecken Liosna wohnhaften Sektenführer Salman sowie zweiundzwanzig seiner an verschiedenen Orten wirkenden „Mittäter“ in Haft zu nehmen. Rabbi Salman wurde zwecks Vernehmung unverzüglich „unter scharfer Bewachung“ nach Petersburg transportiert, während die übrigen Verhafteten in das Gefängnis von Wilna eingeliefert wurden. Das Verhör des Rabbi Salman wurde der für die Voruntersuchung in politischen Strafsachen zuständigen „Geheimen Expedition“ aufgetragen. Dem Angeklagten wurde eine Reihe von Vergehen zur Last gelegt: die Gründung einer schädlichen, den jüdischen Gottesdienst umgestaltenden religiösen Sekte, die Verbreitung verkehrter religiöser Ideen sowie die Veranstaltung von Spendensammlungen zwecks Überweisung des für geheime Zwecke bestimmten Geldes nach Palästina. Die ganze Art des Verhörs ließ darauf schließen, daß der Häftling politischer Umtriebe, etwa der Zugehörigkeit zu einem geheimen Freimaurerbunde mit revolutionärem Programm verdächtigt wurde. Auf alle ihm vorgelegten Fragen erteilte der Angeklagte eine ausführliche

schriftliche Antwort, die in hebräischer Sprache abgefaßt war und dann ins Russische übersetzt wurde. Die Verteidigungsschrift des Rabbi Salman machte in den Petersburger Regierungskreisen einen günstigen Eindruck. Auf Grund des vom Generalstaatsanwalt dem Kaiser Paul I. erstatteten Berichtes über „alle bei der Untersuchung geklärten Umstände“ erfolgte der Befehl, Salman und die übrigen festgenommenen Häupter der Sekte wieder auf freien Fuß zu setzen, jedoch scharf aufzupassen, „ob sie nicht in geheimem Verkehr oder Schriftwechsel mit den über die Regierung und die Regierungsform verkehrt Urteilenden stehen bzw. treten werden“. Gegen Ende des Jahres 1798 erlangte Rabbi Salman die Freiheit wieder.

Nun war die Reihe an die Chassidim gekommen, an ihren Widersachern Rache zu nehmen. Da an der von ihnen erlittenen Unbill vor allem die der „Fünfer-Kommission“ angehörenden Ältesten des Wilnaer Kahals schuld waren, so beschlossen die Chassidim, diese Ältesten zu stürzen und an ihre Stelle eigene Vertrauensmänner zu setzen. Zuallererst brachten sie die Ortsbehörden durch Bestechung auf ihre Seite. Sodann, zu Beginn des Jahres 1799, unterbreiteten sie diesen eine Beschwerdeschrift, in der sie die Kahalältesten verschiedener Mißbräuche, insbesondere der Veruntreuung öffentlicher Gelder beschuldigten. Daraufhin wurden einige der Ältesten abgesetzt und in Untersuchungshaft genommen. An Stelle der abgesetzten Gemeindeführer wurden unter dem Drucke der Gouvernementsverwaltung neue Älteste gewählt, die teils selbst Chassidim waren, teils mit diesen sympathisierten. Die Wilnaer Gemeinde spaltete sich: die einen hielten zu den abgesetzten, die anderen zu den neu gewählten Ältesten. Die sich befehdenden Parteien verklagten und denunzierten einander bei den Behörden in Petersburg. Durch die Seuche der Angeberei, die sich wohl nicht zufällig gerade bald nach der Begründung der russischen Herrschaft in Litauen auszubreiten begann, wurde eine monströse Gestalt in den Vordergrund gerückt: ein Denunziant mit Rabbinerwürde, *Avigdor Chaimowitsch* aus Pinsk. Ehemals Rabbiner im Pinsker Bezirk, trauerte Avigdor, nachdem er auf Betreiben des ihm feindlich gesinnten chassidischen Teiles der Gemeindeglieder seines Amtes enthoben worden war, vor allem den eingebüßten Einkünften nach. Lange Zeit hindurch prozessierte der vertriebene Seelsorger mit der von ihm ehemals betreuten Gemeinde, konnte jedoch nichts erreichen und faßte den Beschluß, an den Häuptern der Sekte, die

seinen Ruin verschuldet hatte, Rache zu nehmen. Zu Beginn des Jahres 1800 wandte sich Avigdor an den Zaren Paul I. mit einer umfangreichen Bittschrift, in der er unter anderem die Sekte der Chassidim als einen „schädlichen und gemeingefährlichen“ Bund hinstellte, der das Werk der früheren messianistischen Sabbatianer fortsetze; durch geschickte Auslegung verschiedener Stellen aus den chassidischen Büchern suchte der Denunziant den Beweis zu erbringen, daß die Meister der Sekte ihren Adepten die Lehre beibrächten, allein Gott, nicht aber die Menschen zu fürchten („Fürchtet den Schöpfer, nicht die Schöpfung“), und daß sie mithin jedem Respekt vor der Obrigkeit, ja vor dem Zaren selbst den Boden entzögen. Die Anzeige fand Anklang. Schon im November desselben Jahres wurde Rabbi Salman erneut in Liosna in Haft genommen und von zwei Senatskurieren nach Petersburg geschafft, wo man ihn in die Zitadelle einsperrte. Nachdem er einem Verhör unterzogen worden war, wurde er seinem Ankläger Avigdor gegenübergestellt. Auf die gegen ihn vorgebrachten neunzehn Anklagepunkte erteilte Salman auch diesmal eine schriftliche Antwort, in der er die Behauptung, daß er die Regierungsgewalt nicht anerkenne, ein unsittliches Leben führe sowie zu geheimen Zwecken Geldsammlungen und Zusammenkünfte veranstalte, aufs entschiedenste in Abrede stellte. Nach einem neuerlichen Verhör wurde Salman aus der Haft entlassen, mußte aber bis zur Entscheidung seiner von der „Geheimen Expedition“ an den Senat weitergeleiteten Sache in Petersburg verbleiben. Ehe jedoch diese im Senat zur Verhandlung gelangte, kam es zu der bekannten Palastrevolution vom März 1801. Den Thron bestieg Alexander I., ein frischer Luftzug ging durchs Land, und am 29. März 1801 erhielt Salman auf Grund eines kaiserlichen Befehls die Erlaubnis, Petersburg zu verlassen. Seitdem wirkte er ununterbrochen bis zu seinem 1813 erfolgten Tode als amtlich anerkanntes Oberhaupt der weißrussischen Chassidim.

Nachdem sich die Regierung davon überzeugt hatte, daß das Schisma im Judentum den Staatsinteressen in keiner Weise abträglich sei, stellte sie es auf eine gesetzliche Grundlage. Durch eine der Bestimmungen des Statuts von 1804 wurde nämlich den Sektierern innerhalb der sie umschließenden Gemeinden das Recht verliehen, besondere Synagogen einzurichten und eigene Rabbiner zu wählen, mit dem Vorbehalt jedoch, daß die Kahalverwaltung allen Sonderverbänden gemeinsam bleibe. Das Gesetz sanktionierte so die schon von

früher her bestehende Ordnung. Die religiöse Spaltung war ja bereits seit langem eine vollendete Tatsache, und die inneren Zwistigkeiten in den Jahren 1796—1801 setzten ihr nur die Krone auf. Für die Kahalorganisation, die die politischen Umwälzungen ohnehin schwer erschüttert hatten, zog aber das Schisma überaus traurige Folgen nach sich. Im entscheidenden Augenblick, in den ersten Jahren der Regierung Alexanders I., als man in Petersburg die „Judenreform“ in Angriff nahm und die Kahalmitglieder zur Mitwirkung an diesem Werke heranzog, waren die durch den inneren Streit geschwächten und durch die Denunziationen sowie durch die Einmischung der Regierung demoralisierten Kahale nicht mehr in der Lage, einmütig zu handeln. Die Gemeinden des südwestlichen Gebietes, die ganz im Banne der chassidischen Mystik standen, schenkten der herannahenden sozialen Krise kaum Beachtung. Die Deputierten, die sich in den Jahren 1803 und 1807 zu den von der Regierung vorgelegten Fragen gutachtlich geäußert hatten, gehörten vorwiegend den misnagdischen Gemeinden Litauens und Weißrußlands an, wo der Sinn für reale politische Interessen noch nicht erstorben war.

§ 52. *Der Rabbinismus und der triumphierende Chassidismus*

In derselben Epoche, in der in Westeuropa die altüberkommenen Formen des jüdischen Lebens zerbrachen, verharren die dichten jüdischen Massen Osteuropas in kultureller Stagnation. Die beiden ihr geistiges Leben beherrschenden Mächte, der Rabbinismus und der Chassidismus, stellten sich schützend vor alle Eckpfeiler der alten Lebensordnung. Unverändert blieb das traditionsgemäße Erziehungssystem; die alte Schule, Cheder und Jeschiba, die ausschließlich talmudische Bildung vermittelte, stattete zwar ihre Zöglinge mit einem großen Vorrat an geistiger Energie aus, ohne sie indessen für das praktische Leben irgendwie vorzubereiten; den Frauen wurde überhaupt keine Schulbildung zuteil. Unerschütterlich behauptete sich daneben die patriarchalische Familienordnung mit den für sie bezeichnenden Frühehen (im Alter von 13—16 Jahren), mit dem Kostgängertum des lange Jahre im Hause der Schwiegereltern lebenden jugendlichen Ehemannes, mit dem angesichts der vorherrschenden Armut erdrückenden Kinderreichtum und der Einschränkung der physischen Bedürfnisse auf ein zu Erschöpfung und Ent-

artung führendes Mindestmaß. Es war nur natürlich, daß diese patriarchalische Masse allen aufklärerischen „Neuerungen“, jedem Versuch, ihren geistigen Gesichtskreis zu erweitern, scheu aus dem Wege ging. Noch waren religiöse und weltliche Kultur nicht aneinander geraten. Der Kampf zwischen Chassidismus und Rabbinismus war ein rein religiöser Kampf um die Vorherrschaft des einen oder anderen *Typus* des Gläubigen: die Parteigänger des alten Ritus und der Büchergelehrsamkeit warfen sich der hochgehenden Flut des verzückten Mystizismus und des blinden Wunderglaubens entgegen.

Man hätte erwarten können, daß dieser heiße Kampf den erstarrten Rabbinismus zu neuem Leben erwecken würde. Indessen sind in dieser Epoche bedeutsamere Anzeichen einer solchen Neubelebung nicht zu verzeichnen und nur im Bereiche der reinen Theorie kommen hie und da Versuche einer Erneuerung zum Vorschein. In den litauischen Jeshiboth tritt statt des scholastischen und verwirrenden „Pilpul“ (Band VI, § 41) immer mehr die von Elia Gaon eingeführte Methode der sachlichen Analyse der Talmudtexte in den Vordergrund. Bald nach dem Ableben des Gaon gründete sein Jünger R. *Chaim Woloshiner* im Städtchen Woloshin (Gouvernement Wilna) eine Hochschule für das Talmudstudium (1803), in der die neue Methode zur Alleinherrschaft gelangte. Aber auch die Erneuerung der Methode vermochte weder die dem Talmudismus innewohnende Vorliebe für Kasuistik noch seine Stellungnahme zu den mit ihm rivalisierenden Strömungen der Aufklärung und des Chassidismus irgendwie zu beeinflussen. Schon der Gaon selbst, der die Beschäftigung mit den „unschädlichen“ Wissenschaften, wie etwa der Mathematik und Medizin, als zulässig erachtete, hatte Angst vor der Philosophie und sagte sogar vom großen Maimonides, daß „ihn die verdammte Philosophie auf Abwege verführt“ habe. Um so schwereren Anstoß mußte bei ihm und bei seinen Anhängern die Verbreitung des neuen „berlinischen“ Freidenkertums erregen. Am Chassidismus nahmen aber die Parteigänger des Rabbinismus aus einem direkt entgegengesetzten Grunde Anstoß. Ihre diesbezüglichen Befürchtungen sprach mit aller Klarheit R. Chaim Woloshiner in seiner Polemik gegen die Chassidim aus („Nefesch ha'chaim“, posthume Ausgabe 1824). Im Chassidismus, meinte er, basiere alles auf religiösem *Gefühl*, doch sei dieses unbeständig, so daß sich der Mensch von einer zufälligen Stimmung auch zu einer Übertretung des jüdischen Gesetzes hinreißen lassen

könne; der Rabbinismus gründe hingegen die Religion auf der festen Basis des Gesetzes und des Brauches, die keiner Kontrolle von seiten des Gefühls oder der Vernunft unterstellt seien und blindlings, wie ein militärischer Befehl, befolgt werden müßten. Diese Gesetze gelte es zu studieren, um in der Lage zu sein, sie in jedem einzelnen Falle richtig anzuwenden; indessen wäre es verfehlt, vernünftige oder gar mystische Gründe für sie ausfindig machen zu wollen. In diesem Gedankengang ist die ganze Ideologie des Rabbinismus auf eine kurze Formel gebracht: der blinde Gehorsam gegen das Gesetz wird sowohl der kritischen Vernunft der Philosophen als auch dem blinden Glauben der Mystiker entgegengesetzt.

Macht man sich die damals verbreitete Kantische Terminologie zu eigen, so kann man den Rabbinismus als eine Spielart des „Kirchenglaubens“, den Chassidismus als eine Art des „Religionsglaubens“ kennzeichnen (vgl. oben, § 34). Unter den chassidischen Glaubenslehrern jener Zeit gab es denn auch einen, der, ohne die Philosophie Kants zu kennen, sich der von diesem gemachten Unterscheidung bewußt geworden war und danach strebte, das Judentum in den Rang eines Religionsglaubens zu erheben und es vor den Irrlichtern des Zaddikismus zu bewahren. Der Urheber dieses „bewußten Chassidismus“ oder des „Chabad“ (Band VII, § 27) war der schon mehrfach erwähnte Salman Schneerson. Sein hervorragendes, 1796 erschienenes Werk „Tania“ gewann für die tiefer veranlagten Chassidim die gleiche Bedeutung, die der „More Nebuchim“ des Maimonides für die philosophierenden Rabbiner besaß. Die dem Beschtt in verschwommenen Umrissen vorschwebende Idee der Allgöttlichkeit gelangte im „Tania“ zur klaren Formulierung und wurde zur Grundlage eines wohlgefügtten Gedankensystems. „Die schöpferische Vernunft wohnt der Schöpfung inne (Sechel ha'poël be'niphal)“ — so lautet nach R. Salman das Gesetz des Weltalls. Die göttliche Allmacht verteile sich auf alle Dinge und Erscheinungen, da die Welt nicht ein für allemal geschaffen sei, sondern unaufhörlich neu erschaffen werde und ohne die ihr inwohnende höhere schöpferische Potenz im Nu hätte zerfallen müssen. Der Bibelvers: „Gott ist oben im Himmel und unten auf Erden und sonst nichts“ (Deut. 4, 39) lehre nicht die Transzendenz, sondern die Immanenz Gottes: außer Gott gebe es „sonst nichts“, was Anspruch auf Realität erheben könne, denn real sei nur das göttliche Sein, während die Eigenexistenz der sichtbaren Welt nur Schein

sei. In der sich hieraus ergebenden unmittelbaren Beziehung zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer seien indessen verschiedene Grade zu unterscheiden. Es regen sich nämlich im Menschen zwei Seelen: eine tierische und eine göttliche; die erstere bilde den Quell seines physischen Lebens, seiner Empfindungen und Gefühle, die zweite den Urquell seines Geistes, seiner Vernunft. Diese zweite Seele sei nun Gott näher als die erste, so daß der Mensch als Ganzes sich Gott in dem Maße nähere, in dem die göttliche Seele in ihm die Oberhand über die tierische erlange. Eine solche Annäherung sei aber auf den drei Wegen des Gedankens, des Wortes und der Tat zu erreichen: sich der gedanklichen Kontemplation des Schöpfers hingeben, sich in sein Wort oder seine Thora vertiefen und seine Gebote erfüllen — dies sind die Wege des wahren Glaubens. Im Gegensatz zum Bescht, dem Gegner der Schriftgelehrsamkeit, behauptete R. Salman, daß das Studium der Thora eine höhere Form der Vereinigung mit Gott als die Erfüllung des Gesetzes sei, da jenes durch die vernünftige Seele, diese hingegen durch physische Handlungen vermittelt werde. So mündete der in seinen Anfängen antirabbinistische Chassidismus in einen durch Silbenstecherei nicht ausgetrockneten, sinnerfüllten Rabbinismus. Das emotionale Element blieb freilich in der Lehre des R. Salman voll erhalten, doch beherrschte es diese nicht mehr so schrankenlos wie die des Bescht und der ukrainischen Zaddikim: statt alles auf die religiöse Ekstase zu stellen, unterstellte sie das religiöse Gefühl der Kontrolle des Bewußtseins, dieses Grundprinzips des „Chabad“. Bezeichnend für das Wesen des „Chabadismus“ ist ferner die auf ihn zurückgehende Einschränkung des Zaddikimkultes, der im ukrainischen Chassidismus in Zauberkünste und rohesten Aberglauben ausgeartet war. Die Chassidim-Massen in Weißrußland und Litauen, der Einflußsphäre des R. Salman, brachten zwar ihren Zaddikim tiefste Verehrung entgegen, ohne indessen in ihnen Orakelverkünder zu sehen.

An der Spitze der ukrainischen Chassidim jener Zeit stand eine ganze Phalanx von Zaddikim, die die Linie des Bescht in zwei Richtungen weiter führten: in der des Ausbaus der Glaubenslehre und in der der Magie. Den Glaubenslehrern ist vor allem das Haupt der wolhynischen Chassidim, *Levi Isaak Berditschewer* (Band VII, § 27), zuzuzählen. In seiner Jugend predigte er die chassidische Lehre in Litauen und mußte hierbei, wie schon erwähnt, Verfolgungen von

seiten der dortigen Rabbiner erdulden. Im Jahre 1780 fand in Warschau zwischen Levi Isaak und dem Brester Rabbiner Abraham Katzenellenbogen eine öffentliche Disputation statt, aus der beide Parteien als Sieger hervorgegangen zu sein glaubten, so daß ihre mündliche Polemik eine schriftliche Fortsetzung fand. Eine sichere Zufluchtsstätte wurde Levi Isaak erst in Berditschew zuteil, wo er von einer großen Schar begeisterter Verehrer umgeben war. Stärksten Eindruck machte sein ekstatisches Beten, das nicht selten in ein lautes Zwiegespräch mit Gott über die Not und den Kummer des Volkes ausklang. Er war gleichsam ein sich bis an den göttlichen Thron vorwagender Volkstribun. So wird berichtet, daß er einst nach Anbruch des Jom-Kippur beim Anblick der in der Synagoge versammelten Andächtigen ausgerufen habe: „Herr der Welt, hättest du den Gojim erlaubt, vor den Fasten nach Herzenslust zu essen und zu trinken, so hätten sie sich dermaßen berauscht, daß man nicht zehn Mann für den Gottesdienst hätte aufreiben können. Sieh aber auf dein Volk herab: kein einziger, der angeheitert wäre oder sich übergegessen hätte, alle sind zur Stelle, barfuß und zerknirscht. Ist denn ein solches Volk deines Erbarmens nicht wert?“ Aus den in dem Buch „Die Heiligkeit des Levi“ („Keduschath Levi“, 1798) gesammelten Predigten des Berditschewer Zaddik spricht noch deutlich der Enthusiasmus, mit dem sie vorgetragen worden sind. Die stets aufrechterhaltene Gemeinschaft mit Gott ist nach Levi Isaak der eigentliche Gehalt des Glaubens; ebenso wie Gott fortwährend an uns denke, so müßten wir immer an ihn denken. Diese geistige Gemeinschaft setze aber den Zustand froher Zuversicht voraus, in dem allein die Seele für höhere Gefühlsregungen empfänglich werde. Levi Isaak unterschied zwei Arten von Gerechten oder Zaddikim: Gerechte „für sich“, denen es nur um ihre eigene Vervollkommnung zu tun sei, und Gerechte „fürs Volk“, die den gemeinen Mann zu den Höhen des Geistes emporführten; lediglich die letzten waren sein Ideal. Der Zaddik sei der Sachwalter Israels vor Gott: er bemühe sich um die Aufhebung der strengen himmlischen Urteilssprüche und plädiere für gnädige Freisprechung der der Sünde Verfallenen, indem er stets mildernde Umstände zu ihren Gunsten anzuführen wisse.

Gleichzeitig mit diesem um das geistige Wohl des Volkes aufs tiefste besorgten Zaddik wirkten in der Ukraine „wundertätige“ Zaddikim, deren Rat und Hilfe die Gläubigen in der Bedrängnis des All-

tags in Anspruch zu nehmen pflegten. Der naive Glaube an den grenzenlosen Einfluß des Zaddik in den himmlischen Sphären ließ Tausende von Beladenen und Geängstigten von seinem Gebet Wunder erhoffen. Der Volksmund wußte von Tausenden durch ihn geheilten Siechen zu erzählen, von unfruchtbaren Frauen, die auf den Segen des Zaddik hin Mütter geworden seien, von vielen, die sein Rat vor Ungemach bewahrt oder glücklich gemacht habe. Die Folge war, daß der Chassid ohne Rat und Segen des Zaddik keinen wichtigeren Schritt zu machen wagte. Die engen persönlichen Bande, die die neue Geistlichkeit mit den von ihr Betreuten verknüpften, verliehen ihr eine fast schrankenlose Herrschaftsgewalt. Der Enkel des Bescht, *Baruch Tulczyner*, unterhielt in Miedzyboż, dem Stammsitz seines Großvaters, bereits einen ganzen Hofstaat mit einem Troß von Schriftführern („Gabbaim“) und Dienstboten; er besaß sogar einen eigenen Hofnarren in der Person des Hersch Ostropoler, des Helden vieler witziger Anekdoten. Die dem Oberzaddik von Podolien von seinen Verehrern dargebrachten Spenden flossen so reichlich, daß er fürstlichen Pomp entfalten konnte. In aller Offenheit brachte er das für die gegenseitigen Beziehungen zwischen Zaddik und Chassid maßgebende Prinzip des „do ut des“ zur Formulierung: „Die Gerechten — sagte er — sind auf das Geld angewiesen, das ihnen das Volk darbringt, doch bringen sie ihrerseits die Gebete des Volkes vor den Thron des Allmächtigen“.

Dieser zynischen Auffassung der Mission des Zaddik erstand ein Widersacher in einem anderen Nachkommen des Bescht, in seinem Urenkel *Nachman aus Bratzlaw* (1772—1810). Ein tiefer, dichterisch veranlagter Charakter, mied er die ausgetretenen Pfade der berufsmäßigen „Gerechten“. Sein Ziel war die Rückkehr zur kindlichen Einfalt der Lehre des Bescht. In den Jahren 1798—1799 weilte Rabbi Nachman in Palästina. Gerade damals zog durch das Heilige Land die Armee Bonapartes, und der Ansturm des ungestümen Europa ließ den schlummernden Orient zusammenzucken. Was ging dies aber den Jüngling aus Podolien an, der dem Geraune aus den Gräbern der großen Kabbalisten der Vorzeit, Simon ben Jochais und Aris, lauschte und auf die Stimmen der lebenden Zaddikim hörte, die ihren Wohnsitz in Tiberias aufgeschlagen hatten. In die Heimat zurückgekehrt, ließ sich Nachman in Bratzlaw nieder und wurde der Führer einer Gruppe von podolischen Chassidim. In diesem engen Kreise predigte

oder, um es genauer zu sagen, phantasierte er über das Reich des Geistes, über die den Zaddik mit seinen Getreuen zur Einheit verschmelzende Ekstase, und brachte hierbei seine Gedanken in Form von Aphorismen, zuweilen auch in der von Volksmärchen zum Ausdruck. In allen von ihm geschriebenen Büchern („Likkute Maharan“ u. a.) setzte er sich für den reinen, durch keinerlei Klügeleien getrüben Glauben ein. Die Philosophie galt ihm als eine Seelenverderberin; von Maimonides und den Rationalisten wollte er nichts wissen. Einen dumpfen Widerwillen empfand er auch gegen die ihm nur vom Hörensagen bekannte „Berliner Aufklärung“. Seine Lebenskraft war rasch verbraucht: von Verehrern umgeben, starb er zu Uman im Alter von nur achtunddreißig Jahren an der Schwindsucht. Sein Grab ist noch heute das Wallfahrtsziel der „Bratzlauer Chassidim“.

Im polnischen Weichselland standen an der Spitze der Chassidim-Massen die schon erwähnten Zaddikim Jakob Isaak Lubliner und Israel Kosenizer (oben, § 43). Die sich als Geschäftsträger der himmlischen Macht aufspielenden „heiligen Männer“ sollten hienieden Zeugen tiefgreifender politischer Umwälzungen werden: des Zusammenbruchs Polens, der ein Jahrzehnt währenden preußischen Herrschaft und des französischen Regimes im Herzogtum Warschau. Doch trug die katastrophale Zeit nur dazu bei, ihre Gewalt über die Geister noch mehr zu befestigen. Durch das Ungemach erschüttert, lechzten die Heimgesuchten nach heilbringendem Trost und strebten voll glühender Erwartung dem Lichte zu, das ihnen aus den „Höfen“ der Zaddikim zu Lublin und Koseniz entgegenschimmerte. In dem Verfall des patriarchalischen jüdischen Polen, in dem stürmischen Siegeslauf Napoleons, in der Verbreitung des Freidenkertums und selbst in der Heranziehung der Juden zum Militärdienst witterten die verblendeten Hellseher die „vormessianischen Geburtswehen“. Dessenungeachtet hielten die beiden Zaddikim an dem chassidischen Gebot der „Sorglosigkeit“ unentwegt fest und führten im Kreise ihrer exaltierten Verehrer, die sie für die wundertätigen Talismane, die Ratschläge und Segenssprüche durch reichliche „Pidionoth“ (Gebühren für den Loskauf der Seele) entlohnnten, ein fröhliches, turbulentes Leben. Die beiden Leuchten des polnischen Chassidismus erloschen im Jahre des Sturzes Napoleons, nachdem sie auch noch die Errichtung der russischen Herrschaft im Lande miterlebt hatten (1814–1815).

Dem triumphierenden Chassidismus traten in dieser Zeit seine

Widersacher, die Misnagdim, lediglich auf literarischem Felde entgegen. Während die rabbinistische Heeresmacht mit dem Hinscheiden des Wilnaer Gaon führerlos geworden war, war die Volkstümlichkeit der Führer des Chassidimheeres, der Häupter der sich immer weiter verzweigenden Zaddikimdynastien, fortwährend im Steigen begriffen. Einen Versuch, diesem Vordringen Einhalt zu gebieten, stellte das 1798 in Warschau anonym erschienene Pamphlet gegen den Zaddikimkult dar, das den herausfordernden Titel trug: „Ausrottung der Tyrannen“ („Semir arizim“). Der Verfasser, der sich einen „Jünger des heimgegangenen Gaon Elia“ nannte, geißelte die Laster der Chassidim und ihrer Führer, die von jenen bekundete Leichtgläubigkeit und den von diesen verübten Betrug, wobei er es vor allem auf die beiden polnischen Wundertäter, auf den Lubliner und Kosenizer, abgesehen hatte. Er kennzeichnete den Zaddikimkult als einen neuerstandenen Götzendienst, als die „Anbetung des Baal“. Im Schlußteil seiner Schrift lenkte der Verfasser die Aufmerksamkeit der Rabbiner darauf, daß zugleich mit der Ausbreitung der dem Aberglauben huldigenden Chassidimsekte die Zahl der „Epikureer“, der jeden Glauben zerstörenden Freidenker zugenommen habe. Aberglauben und Unglauben hätten dem Talmudjudentum gleichzeitig den Krieg erklärt. Es sei keine Zeit zu verlieren und man müsse ohne Säumen an die Organisation der nationalen Abwehr schreiten. Indessen sollte dieser Aufruf in dem Lande, in dem er erging, wirkungslos verhallen: die Gemeinden waren dort bereits ganz in der Gewalt des Chassidismus. Der Verfasser, der sich als der Prediger *David aus Makow* entpuppte, verfaßte noch eine andere, umfangreichere Schrift, in die er außer den Strafreden gegen Chassidim und Zaddikim viele Dokumente zur Geschichte der früher gegen sie geführten Kämpfe aufnahm („Simrath am ha'arez“, abgefaßt um 1800), doch gelang es ihm nicht einmal, dieses Buch drucken zu lassen, und so hat es sich lediglich als eine Urkunde für die nachmalige Geschichtsschreibung erhalten.

§ 53. Der Schimmer der Aufklärung; das „Berlinertum“

Nicht leicht war es für den Lichtstrahl der westlichen Aufklärung, in dieses Reich der Dunkelheit zu dringen. Erhob doch der Chassidismus seinerseits den Anspruch, Träger des Lichts zu sein; weil er

aber selbst den Seelen der Gläubigen „Erleuchtung“ zu bringen vermeinte, mußte ihm die sich von der kritischen Vernunft herleitende Aufklärung doppelt verhaßt sein. Das in der Nacht phantastisch aufblitzende „verborgene Licht“ („Or ha'ganus“ der Chassidim) war von dem alles an den Tag bringenden Sonnenschein der Kritik aufs schwerste bedroht. So wäre denn in dem Lager der chassidischen Fanatiker jeder Pionier der Aufklärung unweigerlich dem Untergange geweiht gewesen. Dies der Grund, warum solche Pioniere nur in der Mitte der „Misnagdim“ erstehen konnten, wo sie freilich in der ersten Zeit gleichfalls stets auf der Hut sein mußten, wenn sie nicht dem rabbinischen Bannfluch verfallen wollten. Daher wagten sie sich auch in Litauen und Weißrußland, wo sich der Chassidismus in der Defensive befand, nur schüchtern hervor und fanden nicht einmal den Mut, das Losungswort „Aufklärung“ auf ihre Fahne zu schreiben. Ihre Forderung ging lediglich dahin, daß neben dem Talmudstudium auch das der weltlichen Wissenschaften geduldet werde.

In der weißrussischen Handelstadt Schklow lebte damals ein hochherziger Mäzen, *Josua Zeitlin*, der durch die Belieferung des unter Befehl des Feldmarschalls Potemkin, des bekannten Günstlings Katharinas II., gegen die Türken kämpfenden Heeres zu großem Reichtum gelangt war. Ein gediegener Kenner des Talmud, erwarb nun Zeitlin in der Nähe von Schklow ein Gut, um dort ein Asyl für Talmudgelehrte einzurichten, mit denen er sich gern über Fragen der Gesetzeskunde unterhielt. Unter den von ihm betreuten Gelehrten fanden sich einige Eigenbrödlerr, die das Studium der Mathematik und der Naturwissenschaft mit den rabbinischen Studien zu vereinigen suchten. Unter Berufung auf die Autorität des Wilnaer Gaon wiesen sie darauf hin, daß die Beherrschung dieser Wissenschaften auch für das tiefere Eindringen in den Talmud von Nutzen sein könne, wie etwa astronomische Kenntnisse für die jüdische Kalenderekunde. In dieser Überzeugung begab sich der Talmudgelehrte *Baruch Schklower* oder *Schick* (um 1740—1812), der eine Zeitlang in Minsk als Dajan gewirkt hatte, nach dem Ausland, studierte in London und Berlin Medizin und Mathematik und kehrte in die Heimat mit dem festen Entschluß zurück, die verfemten und bei der östlichen Judenheit längst in Vergessenheit geratenen Wissenschaften in hebräischer Sprache zu popularisieren. Er veröffentlichte eine hebräische Über-

setzung der „Elemente“ des Euklides (1780), ein Lehrbuch der Trigonometrie („Kene ha'midda“, Schklow 1793), einen Leitfaden der Hygiene („Derech jeschara“ 1797) und andere Bücher solcher Art. In dem Vorwort zu seiner Übersetzung des Euklides brachte Schick seine Entrüstung über die Glaubenseiferer zum Ausdruck, die jeden, der sich mit den weltlichen Wissenschaften beschäftigte, zum Ketzer stempelten; diese Ignoranten allein seien schuld daran, meinte er, daß das jüdische Volk jene Wissenschaften, die die Zierde der Altvorderen gewesen seien, völlig vernachlässige. Nachdem Schick in dem von Zeitlin erhaltenen Gelehrtenasyl Unterkunft gefunden hatte, richtete er dort ein chemisches Laboratorium ein, das dem gemeinen Volke wohl als eine Höllenküche erschien.

In diese weißrussische Kulturoase wurde für eine Zeitlang auch ein Pionier der Berliner Aufklärung, der bereits erwähnte Mendel Levin aus Satanow (oben, § 40), verschlagen. Nach dem Scheitern der Hoffnungen, die er auf sein Projekt der Reform der jüdischen Lebensverhältnisse in Polen gesetzt hatte, lebte Levin in seiner podolischen Heimat, in dem seinem Gönner, dem Fürsten Adam Czartoryski gehörenden Flecken Mikolajew. Wohl dem mit Alexander I. eng befreundeten Fürsten folgend, begab sich Levin nach Petersburg, wurde hier Hauslehrer bei dem Schwiegersohn des Schklower Mäzens Zeitlin, Peretz (oben, § 46), und kam sodann nach Schklow, wo er in der Familie des Zeitlin selbst Unterricht erteilte. Später hielt er sich abwechselnd in Podolien und Galizien auf und wirkte hier bis zu seinem Tode an der Verbreitung der Aufklärung mit (gest. in Tarnopol 1826). Seine Tätigkeit kam vor allem auf literarischem Gebiete zur Geltung. Schon im Jahre 1789 erschien in Berlin sein „Freund des Wissens“ oder „Wissenschaftliche Briefe“ („Moda la'bina“, „Iggaroth Chochma“) betitelttes Werk, das in gepflegtem Hebräisch naturwissenschaftliche, insbesondere hygienische Kenntnisse vermittelte. Im Jahre 1794 gab Levin in Żolkiew eine Übersetzung des populären medizinischen Werkes von Tissot heraus, das im Volk rasche Verbreitung fand; die jüdischen Hospitäler schafften es als Leitfaden für die Krankenpflege an. Später veröffentlichte Levin ein sich an Franklin anlehnendes System der Lebensweisheit („Cheschbon ha'nefes“, Lemberg 1808). Schließlich faßte der Popularisator der Naturwissenschaften den kühnen Plan, auch die Bibel durch eine Übersetzung in die Umgangssprache der osteuro-

päischen Judenschaft, ins *Jiddische*, zu popularisieren. Levin verfolgte hierbei auf seine Art dasselbe Ziel, das Mendelssohn mit seiner deutschen Bibel zu erreichen gesucht hatte: die Wiederherstellung des eigentlichen, durch keine Legenden getrübbten Sinnes des Urtextes; indessen hatte Mendelssohn auch noch ein anderes Ziel vorgeschwebt: durch die Übertragung der Bibel in ein korrektes Deutsch die Juden von dem Gebrauch ihres „Jargons“ abzubringen, während Levin gerade dieses Volksidiom zum Werkzeug seiner Propaganda machte und ihm so neue Lebenskraft verlieh. Die Verfechter der Aufklärung erblickten denn auch in diesem Beginnen eine Treulosigkeit gegenüber dem Berliner Vermächtnis¹⁾ und eröffneten gleich nach Erscheinen der ersten Lieferung der Levinschen Bibel, die eine Übersetzung der Sprüche Salomonis enthielt („Mischle“, Tarnopol 1813), gegen den Herausgeber einen literarischen Feldzug. Der in Berditschew wohnhafte galizische Schriftsteller *Tobias Feder*, der sich durch Untersuchungen zur hebräischen Grammatik sowie durch Gedichte in der modernisierten Bibelsprache einen Namen gemacht hatte, verfaßte ein Pamphlet („Kol mechazzim“, 1815), in dem er Levin wegen Entweihung der Heiligen Schrift durch deren Übersetzung in die „Sprache der Straße“ mit schwersten Vorwürfen überhäufte. Das Pamphlet wurde in Abschriften verbreitet, und nur mit großer Mühe gelang es den Freunden Levins, seine Publikation zu verhindern (es erschien erst viel später, im Jahre 1853). Gleichwohl führten diese Ausfälle dazu, daß Levin von der Herausgabe weiterer Teile seiner Übersetzung Abstand nahm. In seinen letzten, in Galizien zugebrachten Lebensjahren war er damit beschäftigt, die von ihm bereits in jungen Jahren in Angriff genommene Ausarbeitung eines an Kant orientierten Systems der Philosophie in deutscher Sprache zu Ende zu führen, doch blieb auch dieses Werk unveröffentlicht („Nachlaß eines Sonderlings zu Abdera“).

Nur Schritt für Schritt vermochte sich das „Berlinertum“ einen

¹⁾ Im Jahre 1809 richtete der Berliner „Meassef“ an die polnisch-russischen Juden den folgenden Appell: „Wie lange noch werdet ihr euch statt eurer Landessprache, des Polnischen, eines gebrochenen Deutsch (des Jiddischen) bedienen? Wieviel Unheil wäre euren Vorfahren erspart geblieben, wenn sie sich mit ihren Herren und Königen in gutem Polnisch hätten verständigen können! Greift hundert deutsche Juden heraus, und ihr werdet sehen, daß alle oder wenigstens die Mehrheit sich mit ihren Herren und Gebietern wohl zu verständigen wissen, während in Polen kaum fünf oder zehn vom Hundert dazu imstande sind“.

Weg zu den kompakten Schichten der russisch-polnischen Judenheit zu bahnen. In Warschau kam dies, wie bereits geschildert (oben, § 43), lediglich darin zum Ausdruck, daß dort „neue Menschen“ aufgetaucht waren, die den kurzen deutschen Rock trugen, den Bart rasierten und deutsch oder polnisch sprachen. Von dort aus drang dieser neue Geist auch in die winzige jüdische Kolonie von Petersburg, die sich aus privilegierten Großkaufleuten und Heereslieferanten zusammensetzte. Hohes Ansehen genoß in ihrer Mitte namentlich die Familie des Abraham Peretz, der, wie oben erwähnt, ein Schwiegersohn des Schklower Freundes der Wissenschaft, Josua Zeitlin, war. Im Hause des Peretz lebte dessen aus Podolien stammender Lehrer *Lejb Newachowitsch*, ein entschiedener Anhänger der Berliner Aufklärung. Als in Petersburg das Komitee für jüdische Angelegenheiten eingesetzt wurde, dem auch Peretz nahestand, machte nun Newachowitsch den Versuch, die russischen Gebildeten für die Juden zu gewinnen. Im Jahre 1803 publizierte er eine russische (später auch im hebräischen Urtext erschienene) Flugschrift mit dem Titel „Klage der Tochter Judas“, die dem Leiter des Regierungskomitees, dem Innenminister Kotshubej, gewidmet war. Schon in der Widmung kam die Grundtendenz der Schrift deutlich zum Vorschein: die Ehrfurcht vor der „Größe“ Rußlands sowie die Trauer über das Los der des „Glückes“ der Heimat nicht teilhaftigen Juden. „In demselben Maße, in dem diese Tatsachen (die Siege und die Macht des russischen Reiches) meine Seele erheben — so beteuerte der Verfasser — wird sie durch den Kummer meiner vom Herzen ihrer Landsleute verstoßenen Stammesbrüder zu Boden gedrückt“. So erging sich denn die „Tochter Judas“ in Klagen darüber, daß weder das XVIII. Jahrhundert, „das Zeitalter der Menschenliebe, der Duldsamkeit und der Sanftmut“, noch „der hold lächelnde Lenz dieses Jahrhunderts, dessen Beginn durch die Thronbesteigung Alexanders des Barmherzigen gekrönt ist“, die den Juden in Rußland von jeher entgegengebrachte Feindseligkeit zu beseitigen vermocht hätten. „Der jüdische Stamm wird von vielen der Verachtung preisgegeben. Der Name ‚Jude‘ ist zu einem Schimpf- und Schmähwort geworden, zur Zielscheibe des Spottes der Kinder und Unverständigen“. Unter Hinweis auf Mendelssohn und Lessing ruft der Verfasser aus: „Ihr sucht im Menschen den Juden! Suchet lieber im Juden den Menschen, und ihr werdet ihn sicherlich finden“. Das Büchlein des Newachowitsch klingt in die Trauerklage aus: „Während

die Herzen aller europäischen Völker einander näher gekommen sind, sieht sich das jüdische Volk noch immer verachtet. Ich empfinde die ganze Last dieser Qual. Ich rufe allen Empfindsamen und Mitleidsvollen zu: weswegen gebet ihr mein ganzes Volk der Verachtung preis? . . . So klagte die trauererfüllte Tochter Judas, wischte sich die Augen, seufzte und konnte keinen Trost finden“. Der Verfasser selbst wußte sich indessen gar bald zu trösten. Einige Jahre nachdem er seine „Klage“ hatte laut werden lassen, fand er, der „vom Herzen seiner Landsleute noch immer Verstoßene“, einen magischen Schlüssel zu diesem Herzen: er ließ sich taufen, hieß nunmehr mit Namen und Vaternamen „Lew Alexandrowitsch“ und verlegte sich darauf, didaktische Theaterstücke zu verfassen, die bei dem damals wenig anspruchsvollen russischen Publikum Beifall fanden. Auf diese Weise fand das „Berlinertum“ des Newachowitsch einen effektvollen Abschluß, wie er damals in Berlin selbst Mode geworden war. Seinem Beispiel folgte auch sein Gönner Abraham Peretz, der während des Krieges im Jahre 1812 durch verfehlte Heereslieferungsoperationen um sein Vermögen gekommen war. Die Nachkommen der beiden Täuflinge gelangten im russischen Staatsdienst zu hohen Ämtern.

So spielte sich denn in Petersburg im Kleinen derselbe Prozeß ab wie in Berlin: die erste Berührung zwischen der jüdischen und der christlichen Welt auf dem Boden gemeinsamer Bürgerinteressen erheischte Opfer von jüdischer Seite. Indessen ging dieser Prozeß in Rußland nicht über vereinzelte Fälle hinaus. Der russischen Judenheit stand noch ein langer, überaus eigenartiger Weg der kulturellen Entwicklung bevor; aber auch innerhalb der westlichen Judenheit sollte sich der Übergang von der alten Ordnung zur neuen in viel komplizierterer Weise vollziehen, als man es angesichts seines Anfangsstadiums hätte vermuten können.

ANHANG

Exkurse und Nachträge

Note I: Zur Quellenkunde und Methodologie der neuesten Geschichte

(Zu den Bänden VIII, IX und X)

Eine zusammenfassende Darstellung der Geschichte der Juden im XIX. Jahrhundert ist bisher von drei Geschichtsschreibern, den Vertretern dreier aufeinanderfolgender Generationen der deutschen Judenheit, gegeben worden: von Jost, Graetz und Martin Philippson.

Ein Vertreter der Epoche der ersten Emanzipation und der ersten Reaktion, faßte Jost seine neunbändige „Geschichte der Israeliten“ (1820—1828) zu einer Zeit ab, als unsere wissenschaftliche Historiographie noch in den Kinderschuhen steckte. Sein Ziel war didaktischer Art: er suchte die Unzulänglichkeit der alten jüdischen Lebensordnung und die heilsame Wirkung der neuen europäischen Bildung vor Augen zu führen. Von solchem an der Oberfläche haftenden, schulmeisterlichen Geiste ist namentlich der letzte Teil seines Werkes erfüllt, der von dem Anfangsstadium der neuesten Geschichte handelt, die für den Verfasser zwischen den Jahren 1740 und 1815: „Von dem Regierungsantritte Friedrichs des Großen bis zum Schluß der Fremdherrschaft“ verläuft. Diese von preußischem Patriotismus diktierte Stoffeinteilung genügt in keiner Weise den Anforderungen einer sachgemäßen Periodisierung der jüdischen Geschichte: statt das traurige Los der preußischen Juden zu erleichtern, hat die Regierung Friedrichs II. deren Rechtlosigkeit nur noch fester verankert, und auch der Triumph des von der Napoleonischen Herrschaft befreiten Deutschland hat für die Juden nach der ihnen in einigen Staaten beschiedenen ephemeren Emanzipation lediglich eine Reaktion im Gefolge gehabt. Jost war noch des Glaubens, daß es die Monarchen seien, die die jüdische Geschichte machen, und so wollte er auch seinen Lesern den Glauben beibringen, daß der aufgeklärte Friedrich II. mit seinem grausamen „Judenreglement“ nur den einen Zweck verfolgt habe, die Juden umzubilden und sie einer besseren Zukunft entgegenzuführen. Von diesem Servilismus war Jost sogar nach der Revolution von 1848 nicht abgekommen: in seinem letzten Werke „Geschichte des Judentums und seiner Sekten“ (Band III, 285 ff. Ausgabe von 1859) läßt er die neueste Geschichte nach wie vor mit der Thronbesteigung Friedrichs des Großen

beginnen und bringt erneut den naiven Gedanken zum Ausdruck, daß der Held des preußischen Monarchismus, der die natürliche Vermehrung der Juden unter Verbot gestellt und die „überschüssigen“ armen Leute aus der neuangegliederten polnischen Provinz vertrieben hatte, sich von der Absicht habe leiten lassen, „die Wohlfahrt auch der Juden aus landesväterlicher Vorsorge zu fördern“. Sein Nachfolger Friedrich Wilhelm II. wird aber geradezu als Wohltäter der Juden gepriesen, weil er nämlich den Leibzoll abgeschafft und eine Beamtenkommission zur Prüfung der jüdischen Frage eingesetzt hatte (IX, 105 ff.), wiewohl das von dieser Kommission ausgearbeitete armselige Reformprojekt von den Juden selbst mit Entschiedenheit abgelehnt worden war. Das Kapitel über Mendelssohn versah Jost mit der Überschrift: „Antirabbinismus“ (IX, 58 ff.), obgleich dem Verfasser des „Jerusalem“ eine Bekämpfung des Rabbinismus noch durchaus fernlag. Die Entscheidungen des Pariser Synhedrions sind für Jost der Höhepunkt der Reform des Judentums. Durch die 1791 erfolgte Verkündung der Emanzipation in Frankreich seien „alle Juden für echte Franzosen erklärt“ worden, und nach Veröffentlichung des preußischen Edikts von 1812 habe „der Name ‚Preuße‘ allen Religionsunterschied getilgt“ (IX, 116 u. 177).

Im Gegensatz zu dem neunbändigen Werk von Jost, das der wissenschaftlichen Kritik nicht standzuhalten vermag, stellt die von ihm später veröffentlichte Fortsetzung dieses Werkes, die dreibändige „Neuere Geschichte der Israeliten von 1815 bis 1845“ (Berlin 1846–1847), eine überaus wertvolle Sammlung von Rohmaterial für die auf ihn folgende Geschichtsschreibung dar. Jost tritt uns hier lediglich als ein die Ereignisse seiner Zeit auf Grund persönlicher Erfahrungen und der zeitgenössischen Literatur schildernder Chronist entgegen. Die Darstellung der Geschichte der Juden in den deutschen und österreichischen Ländern während der Epoche der ersten Reaktion (im ersten Band) zeichnet sich durch Ausführlichkeit aus und erleichtert dem Geschichtsforscher die Bewältigung der einschlägigen Zeitungs- und Zeitschriftenliteratur; brauchbar, wiewohl lückenhaft ist auch der die Lage der Juden in den anderen Ländern betreffende Stoff (im zweiten Band); am aufschlußreichsten ist aber der dritte Band, dessen Gegenstand die kulturellen Umwälzungen jener Epoche bilden, insbesondere die Reformationsbewegung, an der der Verfasser selbst regsten Anteil nahm: die z. T. partiische Darstellung Josts tut der Authentizität des von ihm gebotenen Quellenmaterials keinen Abbruch.

Ein Vierteljahrhundert nach dem Erscheinen der Monographie von Jost erschien der letzte Band des klassischen Werkes von Graetz, in dem der Zeitraum von der Mitte des XVIII. bis zur Mitte des XIX. Jahrhunderts, von Mendelssohn bis zur Revolution von 1848, behandelt wird (Band XI, Leipzig 1870). Seiner Methode treu, stellt Graetz auch in diesem Bande mit besonderer Ausführlichkeit die für die Geschichte der geistigen Kultur bedeutsamen Episoden dar, ohne sich um die Geschlossen-

heit der politischen Übersicht sowie um das architektonische Ebenmaß des von ihm errichteten Baues viel zu kümmern. Die soziale Geschichte der zwei Drittel des gesamten Volkes ausmachenden russischen Judenheit ist in dem Buche, wenn man von den paar flüchtigen, dem polnischen Aufstand von 1831 gewidmeten Seiten absieht, überhaupt unberücksichtigt geblieben; in einem besonderen Kapitel gelangt lediglich die nach Rußland hinüberspielende chassidische Bewegung zur Darstellung. In den die politische Geschichte der westlichen Judenheit betreffenden Partien wird eingehender über die Emanzipation zur Zeit der französischen Revolution sowie unter dem Napoleonischen Kaiserreiche berichtet, während der sich gleichzeitig abspielenden Emanzipationskämpfe in Deutschland nur nebenbei Erwähnung getan wird. In ebenso flüchtiger Weise wird in den weiteren Kapiteln die politische Reaktion nach dem Jahre 1815 sowie die Wirksamkeit von Gabriel Rießer gestreift; die verschiedenen Formen der Emanzipationsbewegung in Deutschland und in den anderen Ländern vor der Revolution von 1848 sind aber überhaupt unberücksichtigt geblieben. Um so ausführlicher sind die Kapitel, die Mendelssohn und der Literatur der „Measssim“, dem Berliner „judenchristlichen Salon“, Börne und Heine, der auf religiöse Reform ausgehenden Bewegung und der Wiedergeburt der jüdischen Wissenschaft gewidmet sind. Diesen die Kulturgeschichte behandelnden Kapiteln kommt ein hoher Wert zu und sie zeichnen sich durch Reichtum an glänzenden, wenn auch bisweilen einseitigen Charakterschilderungen aus. Vom Anblick der sich im verzehrenden Feuer der Assimilation auflösenden deutschen Judenheit erschüttert, übersah Graetz in dieser unvermeidlichen historischen Antithesis den Keim einer sich anbahnenden national-humanistischen Synthesis. So überhäuft er denn alle Anhänger Mendelssohns wahllos mit den schwersten Vorwürfen, ohne zugleich den Kult des Meisters selbst abzuschwören, läßt seiner moralischen Entrüstung über den „judenchristlichen Salon“ freien Lauf, ohne in dieser Erscheinung das Walten der sich für die frühere Abgeschlossenheit im geistigen Ghetto rächenden geschichtlichen Nemesis zu erkennen, und macht ferner keinen Unterschied zwischen der oberflächlichen synagogalen Reform eines Friedländer oder Jacobson und der Ideologie eines die *religiöse* Reform anstrebenden Geiger. Bei der Schilderung des Kampfes zwischen Orthodoxen und Reformisten behandelt Graetz jene, als die Besiegten, mit weitestgehender Schonung, während er diesen gegenüber, die vorübergehend Sieger geblieben sind, keinerlei Nachsicht kennt. Ungeachtet dessen, daß er in den vorangehenden Bänden seines Werkes das Gebäude des rabbinischen Judentums in unzweideutigster Weise als baufällig und als unbrauchbar für die neuen Generationen gekennzeichnet hatte, bringt er im letzten Bande seine Trauer darüber zum Ausdruck, daß Chassidismus und Aufklärung in diesem Bau Verwüstungen angerichtet hätten (XI, 103). Aber auch abgesehen von der einseitigen Beleuchtung der Tatsachen — ein Fehler, der durch die glänzende Darstellungsweise reichlich kompensiert wird — weist der XI. Band

der Geschichte von Graetz einen sehr wesentlichen organischen Defekt auf: er enthält lediglich eine Reihe farbenreicher Bilder aus der Geschichte des ausgehenden XVIII. und der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts, ohne eine systematische Bearbeitung dieser Epoche zu bieten.

Jost und Graetz wurden von einem Vertreter der dritten Generation der emanzipierten deutschen Judenheit, von *Martin Philipppson* abgelöst. In der Vorrede zu seiner dreibändigen „Neuesten Geschichte des jüdischen Volkes“ (Leipzig 1907—1911) kennzeichnet er seine beiden Vorgänger als Männer von vorwiegend theologischer Bildung, während er sich selbst als einen Kenner der politischen Geschichte einführt, der in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts viel im Kreise der Mitarbeiter der von seinem Vater Ludwig Philipppson herausgegebenen „Allgemeinen Zeitung des Judentums“ verkehrt habe. Indessen ist der Unterschied zwischen Philipppson dem Jüngeren und seinen Vorgängern viel wesentlicherer Art: waren diese zur Geschichte des jüdischen Volkes im XIX. Jahrhundert von der Erforschung seiner Geschichte in der langen Reihe der vorhergehenden Jahrhunderte sowie von den Urquellen des jüdischen Wissens überhaupt gekommen, so trat Philipppson, dem die jüdische Historiographie sein Leben lang fremd geblieben und dessen eigentliches Arbeitsgebiet die Geschichte Preußens im XVII. und XVIII. Jahrhundert gewesen war, an den gleichen Gegenstand erst in vorgerücktem Alter heran, ohne sogar, wie aus seinem Werke zu schließen ist, das hebräische Schrifttum im Urtext zu kennen. Die von ihm beherrschte historiographische Technik kam ihm allerdings überaus zustatten: in sachgemäßer Weise läßt er die neueste Geschichte mit einem politisch bedeutsamen Zeitpunkt, dem Ausbruch der französischen Revolution und der Emanzipation von 1791, beginnen, stellt die Tatsachen nach den einzelnen Ländern zusammen und weiß die neueste Geschichtsliteratur in ausgiebigstem Maße zu benutzen. Sein Hauptverdienst besteht darin, daß er das Pressematerial für die Geschichte der Emanzipation von 1848 sowie insbesondere für die der antisemitischen Reaktion im ausgehenden XIX. Jahrhundert zusammengetragen hat. So setzte Philipppson das Werk des Chronisten Jost fort: des Chronisten und nicht des Historikers, denn woran es ihm fehlte, war eben ein unverrückbares Kriterium, um die historischen Prozesse zu durchschauen. Der Gesichtspunkt, von dem er sich im allgemeinen leiten läßt, ist der der Assimilation, weshalb er konsequenterweise das Judentum nicht hätte als Nation anerkennen sollen; nichtsdestoweniger gab er seinem Werk nicht etwa den Titel „Geschichte der Juden“, sondern „Geschichte des jüdischen Volkes“. Bei der Abfassung des Textes scheint er freilich an das Titelblatt nicht mehr gedacht zu haben: ruft er doch anläßlich der Behauptung des Ministers Napoleons, Portalis, daß die Juden keine „Religionsgemeinschaft“, sondern ein „Sondervolk“ darstellten, mit Emphase aus: „So alt ist diese Lüge!“ (Band I, S. 12 der ersten Ausgabe; in der posthumen Ausgabe von 1922 ist dieser Satz weggelassen). Noch deutlicher wird der Verfasser im zweiten Band (S. 165), wo es heißt: „Und

dann der reine Nationalismus, der aus der Judenheit anstatt einer Religionsgemeinschaft ein Volkstum machen will! Das ist ein Unding¹⁾. Das Werk Philipppsons frappt überhaupt immer wieder durch seine oberflächliche und widerspruchsvolle Darstellungsweise; auch die Wiedergabe der einzelnen Tatsachen läßt an Genauigkeit viel zu wünschen übrig. Der dritte, Rußland gewidmete Band stellt eine leichtfertige Kompilation dar, hergestellt unter Anleitung des Verfassers von der russischen und polnischen Sprache kundigen „Sachkennern“ (s. Vorwort zu dem betreffenden Band); die Arbeit strotzt von Ungenauigkeiten; die innerjüdischen Bewegungen werden nur beiläufig berührt. Bei dem Versuch, die geistigen Strömungen in der hebräischen Literatur zu charakterisieren, ging der Verfasser nicht selten in die Irre. So bezeichnete er den bekannten, die Ideologie des Nationalismus begründenden Traktat Smolenskis „Am Olam“ als „Roman“ (II, 167), während er das Ideal Achad Haams zur großen Verwunderung des damals noch lebenden Urhebers des geistigen Zionismus auf die folgende Formel brachte: „Erneuerung und Entwicklung des Judentums zur Religion der Vollkommenheit, Gestaltung des jüdischen Stammes zur mustergültigen Glaubensgemeinschaft, mit Abwerfung alles überlieferten Zeremonialwerkes“ (II, 169). Alles in allem macht das Werk Martin Philipppsons den Eindruck einer unausgereiften, wenig durchdachten Arbeit. Sorgfältiger ausgerüstet, hätte uns der verdienstvolle Verfasser der „Geschichte Preußens vom Tode Friedrichs des Großen“ und des „Zeitalters Ludwigs XIV.“ ein viel gründlicheres Werk zur neuesten jüdischen Geschichte überliefern und die Arbeit der späteren Historiker in viel höherem Maße vorwegnehmen können.

Wenden wir uns nunmehr der Betrachtung der Urquellen sowie der Einzeluntersuchungen oder Monographien zur neuesten, durch die Jahreszahlen 1789—1914 begrenzten Geschichtsperiode zu.

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß der Geschichtsschreiber bei der Darstellung der Ereignisse des XIX. Jahrhunderts zumeist auf Quellen ganz anderen Ursprungs und Charakters angewiesen ist, als bei der Be-

¹⁾ Der Herausgeber der posthumen Auflage des Philipppsonschen Geschichtswerkes, Rabbiner Dr. Paul Rieger, setzt der von mir vertretenen national-autonomistischen Auffassung der jüdischen Geschichte die folgende apodiktische Behauptung entgegen (Band I, S. XIII): „Die Geschichte des Judentums ist die Geschichte seiner geistigen Werte. Auf die Gestaltung ihrer äußeren Schicksale haben die Juden nach der Vernichtung ihrer völkischen Selbständigkeit so gut wie gar keinen Einfluß ausüben können . . . Die politischen Ereignisse in der Geschichte des Judentums sind nur in ihren Auswirkungen auf seine geistigen Inhalte zu bewerten . . . Von der Preisgabe der jüdischen Autonomie, um dafür die staatliche Gleichberechtigung einzutauschen, darf aber nicht mehr gesprochen werden: diese angebliche Autonomie war im Grunde nichts anderes als die Gleichgültigkeit der christlichen Staaten gegenüber den inneren Angelegenheiten der Juden“. Wir beschränken uns darauf, diese „Geschichtsansicht“ des deutschen Rabbiners, ein Erbe der Epoche der Assimilation, ohne Kommentar zu verzeichnen.

handlung der früheren Epochen. Die Chronik der Vorzeit wird durch das Zeitungswesen, der Chronist vom Journalisten, die sporadisch erscheinenden politischen Flugschriften durch einen ununterbrochen fließenden Strom der Publizistik verdrängt. In den konstitutionell regierten Staaten wird über die Parlamentsdebatten, deren Gegenstand die jüdische Frage ist, in der periodischen Presse berichtet, während in den übrigen Ländern der bürokratische Apparat besser zu arbeiten beginnt, so daß sich in den Archiven ganze Stöße von Protokollen verschiedener Regierungsinstitutionen anhäufen, um hierauf gleichfalls der Öffentlichkeit zugänglich gemacht zu werden. Die politischen und kulturellen Bewegungen dieses stürmischen Jahrhunderts, die Entfaltung des Parteiwesens und das beispiellose Wachstum der Literatur bringen es mit sich, daß das Quellenmaterial dem Geschichtsschreiber schier über den Kopf wächst. Bei einer zweckmäßig durchgeführten Arbeitsteilung hätte dieser immense und über unzählige Orte verstreute Rohstoff zunächst in Monographien über einzelne Länder und Probleme bearbeitet werden müssen, um erst hierauf gesichtet dem um den Gesamtbau besorgten Geschichtsschreiber zur Verfügung gestellt zu werden; bedauerlicherweise fehlt es jedoch ebenso wie bei der Erforschung der früheren Perioden an einer solchen Arbeitsteilung zumeist auch im Bereiche unserer neuesten Geschichte, so daß der Baumeister sich nicht selten genötigt sieht, zugleich auch die Sammlung des Rohstoffes sowie dessen erste Bearbeitung selbst in die Hand zu nehmen. Wir wollen jetzt sehen, wie weit diese Vorarbeiten für die neueste Geschichte der einzelnen Zentren der Weltjudenheit bereits gediehen sind und inwieweit diese Arbeit noch zu leisten ist.

Frankreich, eines unserer Nebenzentren, wird aus dem Grunde gleich einer Lokomotive vor dem Zug an die Spitze der Anfangsepoche der neuesten Geschichte (1789—1815) gestellt, weil das Land der großen Revolution die Heimat der politischen Losungen dieser Epoche, darunter auch der der jüdischen Emanzipation war. Das einschlägige Quellenmaterial liegt uns mehr oder weniger geordnet vor. Vor allem ist hierbei auf die im amtlichen „Moniteur“ abgedruckten Berichte über die auf die jüdische Frage bezüglichen Verhandlungen der französischen Nationalversammlung und der Pariser kommunalen Institutionen zu verweisen, die in der Sammlung von *Halphen*: „Recueil des lois concernant les israélites depuis la Révolution de 1789 etc.“ (Paris 1851) zusammengestellt sind. Eine Ergänzung hierzu stellt das Buch von *L. Kahn*: „Les juifs de Paris pendant la Révolution“ (Paris 1899) dar, das reich an Auszügen aus der Presse der Revolutionszeit ist und mit besonderer Ausführlichkeit auf die Jahre der Schreckensherrschaft eingeht. Die im Jahre 1789 innerhalb der Judenheit selbst vor sich gehende Bewegung spiegelt sich in den politischen Flugschriften jener Zeit wider, die die „Adressen“ oder Petitionen der jüdischen „Deputierten“ sowie ihrer Pariser Fürsprecher wiedergeben, und findet eine zum Teil neue Beleuchtung in den jüngst erschienenen Untersuchungen von *Liber* und *Godchot* (s. unten, Bibliographie zu § 13). Ein-

gehender erforscht ist die Judenpolitik Napoleons I.: zu diesem Punkte liegen außer den Denkwürdigkeiten der Zeitgenossen und den Protokollen der beiden nach Paris einberufenen jüdischen Parlamente (Tama, Bran, Halphen) die Untersuchungen von *Fauchille*: „La question juive sous le premier Empire“ (1884) und von *Liber*: „Napoléon I. et les juifs“ in REJ. 1920—1921 (s. Bibliographie zu §§ 19—23) vor. — Nach 1815 tritt Frankreich als eines der nebensächlichen Diasporazentren in den Hintergrund der jüdischen Geschichte. Für die Periode von 1815 bis 1848 ist wertvolles Material in der erwähnten Sammlung von Halphen sowie in dem die Ereignisse außerhalb Deutschlands behandelnden zweiten Band der Chronik von Jost („Neuere Geschichte der Israeliten, 1815—1845“) zusammengetragen. Für die Geschichte der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts steht uns systematisierter Stoff nicht mehr zur Verfügung, und wir sind auf das Pariser Wochenblatt „Archives Israélites“ (erscheint seit 1840) sowie auf die sonstige Zeitschriftenliteratur angewiesen. Die fortlaufenden Berichte der „Alliance Israélite Universelle“ (seit 1860), die zusammenfassende Darstellung der fünfzigjährigen Wirksamkeit dieses Verbandes (*N. Leven*, Cinquante ans d'histoire, I—II, 1910—1920) sowie die die Dreyfus-Affäre betreffende Literatur liefern ergänzendes Material für die sich aus einzelnen Episoden zusammensetzende Geschichte der französischen Judenheit.

Unter den in den Wirkungsbereich der „französischen Emanzipation“ fallenden Ländern bietet *Holland* ein Interesse für die jüdische Geschichtsschreibung lediglich in der Übergangszeit der Batavischen Republik und der Napoleonischen Herrschaft (1796—1812). Das hierfür in Frage kommende Material liegt uns in dem zeitgenössischen Werke „Dibre Negidim“ von *Illfeld* (Amsterdam 1799: die Parlamentsdebatten über die jüdische Frage), in der erwähnten Chronik von Jost und in der „Geschichte der Juden in den Niederlanden“ von Koenen (1843) vor. Die Geschichte der späteren Zeit entbehrt hingegen der Dynamik und kann allenfalls den Gegenstand einer sich mit der sozialen Statik befassenden Untersuchung bilden. — Reicher an dynamischen Erscheinungen ist das jüdische *Italien*. Sein Übergang von dem Ghettoregime zu der kurzlebigen Emanzipation von Napoleons Gnaden und die sodann eintretende, bis 1870 anhaltende päpstliche Reaktion mit dem revolutionären Zwischenakt von 1848 sind in den die Geschichte der Juden in Rom behandelnden Monographien von *Berliner* und *Rieger* und in einer Reihe von Zeitschriftenaufsätzen (in dem seit 1853 erscheinenden „Vessilo Israelitico“, dem seit 1863 herausgegebenen „Corriere Israelitico“ u. a.) dargestellt, doch fehlt es noch immer an einer Gesamtdarstellung der Geschichte der italienischen Judenheit im XIX. Jahrhundert. — Die Geschichte der Emanzipation in der *Schweiz* ist erschöpfend in dem Buche von *Haller*: „Die rechtliche Stellung der Juden im Kanton Aargau“ (1901) und daneben in den von *M. Kayserling* publizierten Artikeln behandelt (Bibliographie zu § 26 sowie zu § 50 des Bandes IX dieser „Geschichte“).

Im Mittelpunkt der jüdischen Geschichte des XIX. Jahrhunderts stehen drei Länder: Deutschland, Österreich und Rußland. Zu Beginn dieses Jahrhunderts hat *Deutschland* in der sich im Judentum vollziehenden kulturellen Umwälzung im gleichen Maße die Führung inne, wie Frankreich in der politischen. Die folgeschwere Gleichzeitigkeit des Kampfes um die Emanzipation und des inneren Kulturkampfes verleiht dieser Epoche ein besonderes, geradezu dramatisches Interesse. Bis vor kurzem waren wir über die kulturelle Bewegung jener Zeit viel besser unterrichtet als über die politische; nunmehr steht uns aber ergiebiges Quellenmaterial auch für die Geschichte der Emanzipationskämpfe zu Gebote, deren Ergebnis in Preußen das Edikt von 1812 war: außer den zeitgenössischen Schriften eines der Führer in diesem Kampfe, des *David Friedländer* („Aktenstücke, die Reform der jüdischen Kolonien in den Preussischen Staaten betreffend“, Berlin 1793, und andere Broschüren) sowie den Darstellungen der Geschichte der Königsberger und Berliner Gemeinde von *Jolowicz* und *Geiger* (1867 und 1871) liegt uns jetzt die umfangreiche Aktenpublikation von *Ismar Freund* vor: „Die Emanzipation der Juden in Preußen“ (Band I: Darstellung, Band II: Urkunden, Berlin 1912; dieses Material hatte zum Teil bereits früher *A. Stern* in seinem Buch: „Abhandlungen und Aktenstücke zur Geschichte der preussischen Reformzeit, 1807—1815“, Leipzig 1885, bearbeitet). Für die Geschichte der Juden in den anderen deutschen Staaten kommen neben den zeitgenössischen Quellen (die seit 1806 herausgegebene Zeitschrift „Sulamith“ u. dgl.) die in neuerer Zeit publizierten Monographien in Betracht: von *Kracauer* über Frankfurt am Main (Band II, 1927), von *L. Horwitz* über das Königreich Westfalen (1900), von *Eckstein* über den Kampf um die Emanzipation in Bayern (1905) u. a. Spärlicher sind die aus neuester Zeit stammenden Veröffentlichungen zur Kulturgeschichte der deutschen Judenheit; um so reichhaltiger ist aber die ältere Literatur (die Polemik anlässlich des Zwischenfalls Friedländer-Teller, die das Berliner Salonleben betreffende Denkwürdigkeiten, Dokumente zur tragischen Geschichte der Familie Mendelssohn, die Literatur der „Meassfim“, Zeugnisse für die Rolle der Kantianer Bendavid und Maimon u. dgl. m.), die indessen nur ungenügend oder einseitig bearbeitet ist, so daß sie noch immer zu neuen Untersuchungen anzuregen vermag (es sei hier namentlich auf die Arbeit von *Jakob Guttman*: „Lazarus Bendavid“, MS. 1917, S. 26—50, 176—211 verwiesen).

Ein weites Arbeitsfeld erschließt sich dem die Epoche der ersten Reaktion (1815—1848) schildernden Geschichtsschreiber. Der publizistische Feldzug Gabriel Rießers, Ludwig Philipppsons und anderer Vorkämpfer des Rechts auf der einen und die von Geiger angeführte Reformationsbewegung auf der anderen Seite haben in der zeitgenössischen Literatur, insbesondere in der periodischen, tiefe Spuren hinterlassen (die von Rießer herausgegebene Zeitschrift „Der Jude“, die Philipppsonsche „Allgemeine Zeitung des Judentums“, die Zeitschrift von W. Freund „Zur Juden-

frage“ u. a. m.). Jost hat als erster dieses Material in seiner „Neueren Geschichte“ (Band I—III) zusammengefaßt und hierbei eine Arbeit geleistet, der als dem Zeugnis eines an den Ereignissen unmittelbar beteiligten Zeitgenossen hoher Wert zukommt. Außer der Arbeit von Jost und den geringfügigen Ergänzungen hierzu, die in dem erwähnten zusammenfassenden Werke des M. Philippson zu finden sind, ist für die Bearbeitung der politischen Geschichte dieser Epoche kaum etwas Nennenswertes geleistet worden. Viel besser ist es um die Kulturgeschichte bestellt: die Reformationsbewegung ist nicht allein in den gedruckt vorliegenden Protokollen der Rabbinerkonferenzen (1844—1845) dargestellt, sondern auch in systematischer Form in den Monographien von J. Ritter („Geschichte der jüdischen Reformation“, I—III, 1888 f.), S. Bernfeld („Toldoth ha'reformazion be'Israel“, Berlin 1900) und D. Philipson („The reform movement in Judaism“, New York 1907).

Völlig verwahrlost erscheint wiederum das Quellenmaterial, das für die mit dem Jahre 1848 beginnende Geschichtsperiode in Betracht kommt. Es fehlt sogar an einer sachentsprechenden Zusammenfassung der in der Presse verstreuten Dokumente zur Geschichte der Märzrevolution, der Emanzipation und des gegen diese geführten Kampfes. Eine schematische, das ganze Deutsche Reich mit Einschluß von Österreich als Einheit behandelnde Darstellung der Ereignisse enthalten die zwei letzten Kapitel des ersten Bandes der „Neuesten Geschichte“ von M. Philippson, während die speziell Bayern betreffenden Geschehnisse in der erwähnten Schrift von Eckstein berücksichtigt sind. Anregender wird die Darstellung Philippons, sobald er auf den in den achtziger Jahren des XIX. Jahrhunderts in Erscheinung tretenden Antisemitismus zu sprechen kommt; neben einer allgemeinen Schilderung dieser Bewegung gewährt das einschlägige erste Kapitel des zweiten Bandes seines Werkes einen Überblick über die „Abwehr“-Tätigkeit der jüdischen Organisationen. Mit der Entfaltung des Zionismus gewinnt die jüdische Publizistik in Deutschland an Lebensfülle und gibt so dem Historiker die Möglichkeit, einen tieferen Einblick in jenen Prozeß des Widerstreites von Assimilationsideologie und nationalem Bewußtsein zu tun, der den eigentlichen Angelpunkt der letzten Epoche der neuesten Geschichte bildet.

Was die Geschichte der Juden in den einzelnen Ländern der bunt zusammengewürfelten *österreichisch-ungarischen* Monarchie anlangt, so haben wir es in diesem Bereiche der Forschung mit einem sich auf die einzelnen Gebiete dieses Reiches überaus ungleichmäßig verteilenden Stoff zu tun. Gründlich bearbeitet ist allein die Geschichte der Wiener Gemeinde bis um die Mitte des XIX. Jahrhunderts. Sie bildet den Gegenstand mehrerer von G. Wolf verfaßter Monographien: „Geschichte der Juden in Wien“ (1876), „Isaak Noah Mannheimer“ (1865), „Judentaufen in Österreich“ (1863). Die vorzügliche Aktenpublikation von Pribram, die wir in den vorhergehenden Bänden schon so oft zu Rate gezogen haben, bietet uns für den Zeitraum 1789—1848 etwa anderthalbtausend

Dokumente, von denen gar manche keineswegs nur für die Geschichte der hauptstädtischen Gemeinde von Interesse sind. Um so bedauerlicher ist es, daß uns gerade für die Geschichte der „jüdischesten“ Provinzen Österreichs: für die Böhmens und Mährens, Galiziens und Ungarns weder irgendeine Aktensammlung noch eingehende Monographien vorliegen. Am trostlosesten ist es um Böhmen und Mähren bestellt, über deren Geschichte uns lediglich das veraltete Büchlein von *J. F. v. Herrman*: „Geschichte der Juden in Böhmen bis zum Jahre 1813“ (Wien und Prag 1819, S. 78—110), die dürftige Chronik des mährischen Rabbiners *A. Trebitsch*: „Koroth ha'ittim“ (Lemberg 1859) und noch einige in Zeitschriften verstreute Artikel Auskunft geben. Galizien ist erst vor kurzem von *M. Balaban* mit einer Monographie bedacht worden, die einen kurzgefaßten Überblick über die Ereignisse von 1782 bis 1868 enthält („Dzieje zydow w Galicyi“, Lemberg 1916). Für die Geschichte der Juden in Ungarn besitzen wir außer dem wenig ergiebigen Buche von *Bergel* („Geschichte der ungarischen Juden“, 1879) die sich speziell auf die hier behandelte Epoche beziehenden und einzelnen Episoden gewidmeten Studien des Vorkämpfers der Emanzipation *Leopold Löw* („Der jüdische Kongreß“, Budapest 1871; zweite Auflage 1874 unter dem Titel „Zur neueren Geschichte der Juden in Ungarn“) sowie vereinzelte Artikel in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift „Ben-Chananja“ (1858—1867). Manche die allgemeine Geschichte der österreichischen Juden in der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts ergänzende Nachrichten vermitteln uns die entsprechenden Kapitel der Jostschen Chronik und das Buch von *Joseph Wertheimer*: „Die Juden in Österreich vom Standpunkte der Geschichte, des Rechts usw.“ (erschienen anonym, Leipzig 1842). Von Bedeutung für die Geschichte der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts ist das von dem eben genannten Wertheimer 1854—1864 herausgegebene „Jahrbuch für Israeliten“, für die Geschichte der späteren Zeit (von 1883 ab) die von dem früheren Reichsratsabgeordneten *Joseph Bloch* geleitete „Österreichische Wochenschrift“. Auch in Österreich hat der Antisemitismus auf der einen, der Zionismus auf der anderen Seite auf die jüdische Journalistik belebend gewirkt, doch fehlt es noch immer an einem Versuch, dem Geschichtsschreiber die Bewältigung dieses chaotischen Stoffes zu erleichtern.

Die größte Aufmerksamkeit muß der sich mit der Geschichte des XIX. Jahrhunderts befassende Historiker dem größten jüdischen Zentrum in Europa, *Rußland*, zuwenden, dessen jüdische Bevölkerung im Laufe eines einzigen Jahrhunderts von einer Million auf sechs Millionen Seelen angewachsen ist und wo sich die politischen ebenso wie die kulturellen Umwälzungen in einer besonders komplizierten und dramatisch zugespitzten Form vollzogen haben. Durch die hier in den letzten Jahrzehnten geleistete wissenschaftliche Arbeit ist die Erforschung der neuesten Geschichte der russischen Juden weit fortgeschritten. Für ihre politische Geschichte im Zeitraum 1789—1814 kommen teils polnische, teils russische Quellen in Betracht (die Literatur des Vierjährigen Sejms und des

Herzogtums Warschau sowie die Akten der mit der Prüfung der jüdischen Frage betrauten russischen Regierungskomitees), während uns für die folgende Epoche der Reaktion das reichhaltige Material zur Verfügung steht, das uns die insbesondere unter Nikolaus I. mit den Juden viel herumexperimentierende russische Regierung hinterlassen hat. Die speziell die Juden betreffenden, bis zum Jahre 1873 ergangenen Gesetze sind schon vor langer Zeit in chronologischer Reihenfolge von *Lewanda* zusammengestellt und herausgegeben („Chronologische Sammlung der Gesetze über die Juden“, Petersburg 1874), und die Geschichte dieser Gesetzgebung ist mit großer Umsicht in den Untersuchungen von *Orschanskij* („Russische Gesetzgebung in bezug auf die Juden“, 1877), *Golizin* (gleichlautender Titel, 1886), *Berschadskij* („Das Judenstatut von 1804“, in „Woss'chod“ 1895) und namentlich von *J. Hessen* bearbeitet worden, welch letzterem umfangreiches Material aus den russischen Staatsarchiven zu Gebote stand („Die Juden in Rußland“, 1906; „Die Geschichte des jüdischen Volkes in Rußland“, Band I—II, 1916—1925). Wesentlich gefördert wurde die wissenschaftliche Forschung durch die russisch-jüdischen Zeitschriften: die großangelegte, viele Jahre hindurch ununterbrochen erscheinende Monatsschrift „Woss'chod“ (1881—1906), die historische Vierteljahresschrift „Jewrejskaja Sstarina“ (1909—1916; seit 1918 erscheint sie nur sporadisch) und das Jahrbuch „Perejitoje“ (1908—1913), in denen neben Untersuchungen zur Geschichte der Juden in Rußland auch viel Quellenmaterial zum Abdruck gelangte. In den beiden zuerst genannten Zeitschriften veröffentlichte der Verfasser dieser „Geschichte“ eine Reihe von Untersuchungen, die sodann zu einem wesentlichen Teil in seine Monographie „History of the Jews in Russia and Poland“ (aus dem Russischen übersetzt von Israel Friedländer, Band I—III, Philadelphia 1916—1920) aufgenommen worden sind. Der die Geschichte der russischen Judenheit im XIX. und zu Beginn des XX. Jahrhunderts darstellende Historiker sieht sich einem vielverschlungenen Tatsachenkomplex gegenüber: einem mittelalterlich anmutenden Bilde der Unterjochung und blutiger Exzesse einerseits und tiefgreifender nationaler und revolutionärer Bewegungen andererseits; um seiner Aufgabe gerecht zu werden, muß er daher außer den amtlichen Urkunden die ganze Literatur der „Haskala“ und der nationalen Bewegung sowie die Memoiren von Zeitgenossen zu Rate ziehen, zugleich aber, soweit er einen bedeutenden Teil dieser Epoche selbst miterlebt hat, auch auf die Ergebnisse seiner unmittelbaren, im öffentlichen Leben gemachten Erfahrungen als auf Beobachtungen eines Augenzeugen zurückgreifen.

Mit den Krisen in der Geschichte der russischen Judenheit während der letzten fünfzig Jahre hängt die Entstehung zweier neuer Zentren zusammen, die dazu berufen zu sein scheinen, eine wichtige Rolle in der künftigen Geschichte zu spielen: des Zentrums in *Amerika* und desjenigen in *Palästina*. Die Geschichte der großen Wanderung der jüdischen Volksmassen aus Osteuropa nach Amerika und der auf den Wiederaufbau

Palästinas gerichteten nationalen Bestrebungen ist noch nicht geschrieben. Wir besitzen lediglich Vorarbeiten dazu: die periodisch erscheinenden „Publications of the Jewish Historical Society of America“, die kurzgefaßte Schrift von *P. Wiernik* („History of the Jews in America“, New York 1912) sowie die umfangreiche, dem Problem Palästina gewidmete zionistische Literatur.

Von den kleineren jüdischen Zentren in Europa sind hier neben den bereits oben im Zusammenhang mit der „französischen Emanzipation“ erwähnten noch *England*, *Rumänien* und die Länder der *Balkanhalbinsel* zu berücksichtigen. Die langwierige Geschichte der englischen Emanzipation (1829—1858) brachte eine ganze Literatur in Form von politischen „Pamphleten“ der miteinander ringenden Parteien und von zahlreichen Artikeln in der ältesten seit 1841 erscheinenden jüdischen Wochenschrift „Jewish Chronicle“ hervor. Dieses Material ist vor kurzem von *Hyamson* in seinem Artikel: „The struggle for the admission of Jews to parliament“ („Jew. Chron.“, 1908, Nr. 2051) und zum Teil auch in seiner zusammenfassenden geschichtlichen Studie: „History of the Jews in England“ (London 1908) verwertet worden. In ihrem weiteren Verlaufe ist die Geschichte der englischen Juden überaus arm an dynamischen Erscheinungen. Das gleiche ist auch von der neuesten Geschichte der Juden in der europäischen *Türkei* zu sagen: die Emanzipationsbewegung trat dort erst nach der Umwälzung von 1908 in Erscheinung, hat indessen infolge des kurz darauf ausgebrochenen Weltkrieges zu keinem klaren Ergebnis geführt. Fast ohne Kampf, kraft des Berliner Vertrages von 1878, erlangten die Emanzipation die Juden von *Bulgarien* und *Serbien*. Material für die Geschichte dieser Balkanstaaten ist in den schon erwähnten Berichten der Pariser „Alliance Israélite“ sowie in dem von ihr veröffentlichten zusammenfassenden Bericht („Cinquante ans d'histoire“) enthalten, auf den gleichfalls bereits verwiesen worden ist. Das traurige Privileg einer „reichhaltigen“ Geschichte wurde im Südosten Europas allein der Judenheit Rumäniens zuteil, wo nach der Vereinigung der Moldau und Walachei (1859) in Anlehnung an das russische Vorbild eine „Judenfrage“ aufs Tapet gebracht wurde, die in Form von ungeheuerlichen Rechtsbeschränkungen und periodisch wiederkehrenden Judenhetzen in Erscheinung trat. Diese Zustände zeitigten eine umfangreiche Literatur, auf die unten (in Band IX und X, in der Bibliographie zu den betreffenden Paragraphen) verwiesen ist.

Das XIX. Jahrhundert hat eine Reihe von großen historischen Problemen in den Vordergrund gerückt, die zum Gegenstand monographischer Behandlungen gemacht werden sollten¹⁾. Wohl am wenigsten erforscht

¹⁾ Das jedem der Bände dieser „Geschichte“ beigelegte Sachregister macht es dem Leser möglich, sich über die einzelnen Probleme eingehend zu orientieren. Es sei z. B. auf die folgenden Schlagworte verwiesen: Assimilation, Autonomie, Emanzipation, Emigration, Handel, Handwerk, Nationale Frage, Reformation, Sozialismus, Sprachen, Statistik, Wirtschaft, Zionismus u. dgl.

ist das Problem des jüdischen *Wirtschaftslebens*. Keine der vorhergehenden Epochen hat so tiefgreifende Veränderungen im sozial-wirtschaftlichen Leben der Juden mit sich gebracht wie gerade das letzte Jahrhundert. Der die allgemeine Geschichte darstellende Historiker vermag diese Veränderungen nur im Zusammenhang mit der Schilderung der politischen Umwälzungen zu berücksichtigen, was die spezialwissenschaftliche Untersuchung um so dringlicher erscheinen läßt. Daneben gewinnt in unserer neuesten Geschichte die *Statistik* an Bedeutung, da dem Geschichtsschreiber erst bei der Darstellung dieser Periode die Möglichkeit gegeben ist, auf Grund der Ergebnisse der amtlichen Volkszählungen mehr oder weniger genau die Größenverhältnisse der jüdischen Bevölkerung in den einzelnen Ländern zu bestimmen. Wichtige Anhaltspunkte hierfür bieten die Publikationen von A. Nossig (Sammelwerk „Jüdische Statistik“, 1903) und des Berliner Büros für jüdische Statistik („Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden“, 1905—1909) sowie die Untersuchungen von A. Ruppin („Die Juden der Gegenwart“, 1904 und 1911) und Jakob Lestschinski („Das jüdische Volk in Ziffern“, 1922; Aufsätze in den „Statistischen Blättern“, Berlin 1923—1925; „Probleme der Bevölkerungs-Bewegung bei den Juden“ in der Zeitschrift „Metron“, Padua 1926 u. a. m.). In jüngster Zeit wandte sich Lestschinski im Zusammenhang mit dem von ihm in Angriff genommenen großen Werk über die Wirtschaftsgeschichte der Juden im XIX. Jahrhundert der historischen Statistik zu (der einleitende Teil dieses Werkes wird demnächst im ersten Bande der von ihm herausgegebenen „Ökonomischen Schriften fun Jiddischen Wissenschaftlichen Institut“ erscheinen) und war so freundlich, mir viele Auszüge aus dem reichen Schatz des von ihm gesammelten statistischen Materials zur Verfügung zu stellen.

Note 2: Der Schlußakt der Frankistenbewegung

Der Schlußakt der Frankistenbewegung des XVIII. Jahrhunderts spielte sich bekanntlich außerhalb Polens, in den Sektiererkonventikeln der österreichischen und deutschen Länder ab, worüber bereits im vorhergehenden Band dieser „Geschichte“ (§ 25, gegen Ende) kurz berichtet worden ist. In allerjüngster Zeit ist indessen neues Quellenmaterial zutage gefördert worden, das für die Geschichte des Spätfrankismus um die Wende des XVIII. Jahrhunderts bedeutsam ist und das wir hier nachträglich mitberücksichtigen wollen.

Die neuentdeckten Materialien werfen einiges Licht auf die folgenden drei dunklen Punkte: 1. Die um 1800 in verschiedenen Ländern betriebene Propaganda des Frankismus; 2. Die um die gleiche Zeit häufig werdenden Wallfahrten nach Offenbach, der Residenz der Eva Frank; 3. Die verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen Frank und den Brüdern Frey, die im Jahre 1794 dem Revolutionsterror in Frankreich zum Opfer fielen.

I. *Der Aufruf vom Jahre 1800.* — Der in Böhmen wirkende jüdische

„Aufklärer“ *Peter Beer* veröffentlichte in seinem Buche „Geschichte, Lehren und Meinungen aller . . . religiösen Sekten der Juden“ (II, 329—339, Brünn 1823) in deutscher Übersetzung einen Aufruf, den die Nachfolger des Frank im Jahre 1800 aus Offenbach an die jüdische Gemeinde von Prag gerichtet hatten. Der von den Brüdern Wolowski und Andreas Dembowski unterzeichnete Aufruf prophezeite, wohl im Zusammenhang mit den Feldzügen Napoleons, weltumwälzende Ereignisse und empfahl den Juden als eine Vorstufe zu der wahren Religion der messianischen Zukunft die „Religion Edoms“, das Christentum. Aus dem Buche des Beer wurde von Graetz in seine 1868 erschienene Monographie „Frank und die Frankisten“ der deutsche Wortlaut des Aufrufs übernommen. An diese Arbeit lehnte sich wiederum die russische Wiedergabe von Dubnow („Frank und die Sekte der Christianisierenden“ in „Woss'chod“, 1883, Heft 10, S. 12—15) an. In der Folgezeit wurde festgestellt, daß dieser Aufruf der Frankisten in einer großen Zahl von Exemplaren an die jüdischen Gemeinden verschiedener Länder: Böhmens, Mährens, Galiziens und des russischen Polen versandt worden war. Schon im Jahre 1877 konnte *S. Back* von den von ihm aufgefundenen Abschriften Mitteilung machen („Aufgefundene Aktenstücke zur Geschichte der Frankisten in Offenbach“ in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 1877). Im Jahre 1914 förderte *M. Wischnitzer* in dem Petersburger Staatsarchiv vierundzwanzig Abschriften des hebräischen Urtextes des Aufrufs zutage, die im Jahre 1800 von dem Generalgouverneur Podoliens Gudowitsch eingezogen und dem Kaiser Paul I. zugeleitet worden waren, der hierauf den Befehl erteilte, den Fortgang der unter den Juden betriebenen geheimnisvollen Agitation scharf zu überwachen (s. die Schriften der Historisch-Philologischen Sektion der Russischen Akademie der Wissenschaften, Band XII, Petersburg 1914). Bald darauf stieß *N. M. Gelber* in dem Wiener Staatsarchiv auf den Schriftwechsel zwischen den Gouverneuren der polnischen Provinzen Österreichs, Preußens und Rußlands sowie zwischen diesen und den Zentralregierungen, dessen Gegenstand der rätselhafte Frankistenaufruf bildete („Zur Geschichte der Frankistenpropaganda im Jahre 1800“ in Gelbers Buche „Aus zwei Jahrhunderten“, S. 58—69, Wien 1924)¹⁾. Ein dichterisch veranlagter Geschichtsschreiber könnte diesen ganzen Stoff zu einem grotesken Bild der Todesangst der von der Revolution eingeschüchterten europäischen Regierungen zusammenfassen: glaubten sie doch in dem Aufruf der Abenteurer nur aus dem Grunde, weil darin von „der wahren Lehre des *Jakob*“ (d. h. des Jakob Frank) die Rede war und weil

¹⁾ Der Erforscher des preußischen Polen *A. Warschauer* fand überdies in dem Geheimen Staatsarchiv zu Warschau ein aus dem Jahre 1800, der Zeit der preußischen Herrschaft, stammendes, von einer „neuen jüdischen Sekte, Edom genannt“, handelndes Dokument, sowie einen diesem beigelegten Bericht des Frankfurter Chargé d'affaires über die in Offenbach weilende Familie des Frank (s. Mitteilungen des Gesamtarchivs der deutschen Juden, 6. Jahrgang, S. 10, Berlin 1926).

in einer Wiedergabe des Textes der Satz stand: „Alle Monarchen haben euren Untergang beschlossen und werden euch gewiß vertilgen, wenn ihr kein Mittel zu eurer Errettung ergreift“, ein Werkzeug *jakobinischer* Propaganda sowie die Aufforderung zum Umsturz der monarchischen Regierungsform erblicken zu müssen. Selbst die Monarchen fuhren erschreckt auf: der österreichische Kaiser Franz I. wies seinen Polizeiminister an, gegen die gefährliche Agitation schleunigst Maßnahmen zu ergreifen, und auch Zar Paul I. erteilte den Befehl, in Erfahrung zu bringen, ob die Juden „unter dem Deckmantel des Gesetzes (der sogenannten ‚Religion Edoms‘) nicht irgendwelche schädliche Relationen (mit den revolutionären Parteien) verbergen“.

II. *Die Wallfahrten nach Offenbach.* — Im Jahre 1868 veröffentlichte der Prager Rabbiner L. Stein in dem Leipziger Jahrbuch „Achawa“ den Bericht eines sich unter den Anfangsbuchstaben „von P. in P.“ verbergenden „hochachtbaren Mannes aus Prag“ über den in seine Jugend fallenden Aufenthalt am Hofe der Eva Frank zu Offenbach. Der Geschichtsschreiber des Frankismus Kraushar („Frank i Frankisci polscy, II, 164 ff., Krakau 1895) löste das durch die Anfangsbuchstaben aufgegebene Rätsel: er stellte fest, daß sie den bekannten Prager Fabrikanten *Leopold Porges von Porthcim* bezeichneten. Neuerdings hat N. M. Gelber bei den Erben des Porges eine Abschrift der von dessen Bruder *Moses* hinterlassenen Memoiren gefunden, die einen ausführlicheren Bericht über den in die Jahre 1798 und 1799 fallenden Offenbacher Aufenthalt der beiden Brüder enthalten. Dieser Teil der Memoiren, der in dem demnächst erscheinenden Bande der „Historischen Schriften fun Jiddischen Wissenschaftlichen Institut“ (herausgegeben von E. Tscharikower) zum Abdruck gelangt, gewährt uns einen Einblick in manche überaus bemerkenswerte Tatsachen. Vor allem wird hierdurch die aus den Strafpredigten eines Zeitgenossen, des Prager Rabbiners Eleasar Fleckeles („Ahawath David“, Prag 1800), bekannte Tatsache bestätigt, daß um jene Zeit in Prag sowie in der Provinz Böhmen überhaupt noch immer vereinzelte Gruppen von geheimen „Sabbatianern“, will sagen, Frankisten bestanden, die nach Offenbach pilgerten, wo sie Jakob Frank und nach dessen Tode seiner Tochter Eva kostbare Geschenke zu Füßen zu legen pflegten. Einer der Prager Sektierer, Gabriel Porges, ließ seinen erst vierzehnjährigen Sohn Moses in die Geheimnisse der Kabbala gemäß der Lehre des „Gottgesandten“ Jakob Frank einweihen, der, wie es hieß, dem Christentum aus Gründen höherer Ordnung beigetreten sei. Als der Jüngling das wehrpflichtige Alter erreicht hatte, schickte ihn nun sein Vater, wohl um ihn vor dem Waffendienst zu bewahren (s. oben, § 39), nach Offenbach, wo er in das Gefolge der Eva Frank als Page aufgenommen wurde. Hier hatte der junge Porges Gelegenheit, das Treiben der vergötterten „heiligen Herrin“, ihrer zwei Brüder sowie der alten Mitstreiter des Frank aus nächster Nähe zu beobachten, und so kam er zu der Überzeugung, daß er es mit einem „Trug unglaublicher Art“ zu tun habe, daß die Pilger

durch allerhand „Visionen“ zum besten gehalten und um ihren letzten Groschen gebracht würden und daß überhaupt die ganze Propaganda der Häupter der Sekte den einzigen Zweck verfolge, Leichtgläubigen Geld für den Unterhalt des Offenbacher Hofes abzulisten. Nachdem sich Moses Porges ein Jahr lang in Offenbach aufgehalten hatte, verließ er es zusammen mit seinem später dort eingetroffenen Bruder Leopold und noch einem Jüngling fluchtartig und kam über Frankfurt nach Fürth (1799). In Fürth fragte ein Vertreter der dortigen Gemeinde die Flüchtlinge darüber aus, was sie in Offenbach gesehen hätten, um dann ihren Bericht dem Rabbinat zu Protokoll zu geben (dieses wurde von Back in seinem oben erwähnten Artikel in der „Monatsschrift“ von 1877 mitgeteilt). Wiewohl in der erhalten gebliebenen Kopie der Memoiren des Porges der Schluß der Offenbacher Episode bedauerlicherweise fehlt, ergänzen sie immerhin den früher von Stein in der „Achawa“ veröffentlichten Bericht durch eine Reihe wesentlicher Einzelheiten. Hierdurch erlangt der Geschichtsschreiber die Möglichkeit, die in dem Buche von Schenk-Rink: „Die Polen in Offenbach“ (Frankfurt 1866) enthaltene romanhafte Schilderung des Offenbacher Hofes, die von Graetz in seiner bekannten Monographie so ausgiebig benutzt worden ist, auf ihre Genauigkeit hin zu prüfen.

III. *Die Brüder Frey, die Neffen des Frank.* — In einem der Nachträge zum letzten Bande seiner „Geschichte der Israeliten“ (IX, 149) erwähnt Jost beiläufig, daß die zu Paris unter der Schreckensherrschaft guillotinierten Brüder Frey (oben, § 19) Neffen des Frank gewesen seien und ursprünglich den Familiennamen *Dobruschka* getragen hätten, den sich zuweilen Frank selbst beizulegen pflegte. Vor kurzem hat Jakob Guttman im Anhang zu der von ihm verfaßten Biographie des Lazarus Bendavid (MS. 1917, S. 205 f.) den von diesem am 7. Oktober 1812 geschriebenen Brief wiedergegeben, in dem im Zusammenhang mit einem Bericht über die Hochstaplerin von Offenbach, Eva Frank, folgendes mitgeteilt wird: „Ihres Vaters Schwester, eine geborene Dobruska, lebte noch 1794 als Jüdin zu Brünn. Sie hatte drei Söhne, die zur christlichen Religion übergegangen sind und in der Taufe den Namen Schönfeldt — wo ich nicht irre, Edler von — erhalten haben. Einer von ihnen war Redakteur der Brünnener Zeitung, und die beiden anderen begaben sich nach Paris, wo sie zur Schreckenszeit unter dem angenommenen Namen Gebrüder Frey (Frank) den Tod unter der Guillotine fanden“. Aus dieser anscheinend authentischen Mitteilung ist zu schließen, daß zur Zeit des Aufenthalts des Frank im mährischen Brünn (1773—1786) daselbst seine Schwester weilte, die unentwegt am Judentum festhielt, während ihre Kinder, wohl um sich zu den höheren Kreisen der christlichen Gesellschaft Zutritt zu verschaffen, zum Christentum übertraten und gleichzeitig ihren Familiennamen änderten (den von ihnen später angenommenen Namen „Frey“ leiteten sie wohl von dem gleichbedeutenden und ähnlich klingenden Namen ihres Oheims „Frank“ ab); daraus ergibt sich zugleich die

Identität der Neffen Franks mit den im Jahre 1794 den Revolutionsstürmen zum Opfer gefallenem Gebrüdern Frey. In dem gleichen Brief teilt Bendavid noch mit, daß sich Jakob Frank früher Dobruski genannt habe: es mochte dies sein Pseudonym nach seiner Flucht aus Czenstochau nach Brünn gewesen sein. Im Jahre 1790, während der Krönung des Kaisers Leopold II. zu Frankfurt am Main, hat Bendavid Jakob Frank mit eigenen Augen gesehen. „Er machte — so schrieb Bendavid — asiatisch-fürstlichen Aufwand“, der ihm durch die reichlich fließenden Geldgaben seiner Anhänger in Mähren, Böhmen, Polen und Weißrußland (?) ermöglicht worden sei. Nach dem Tode Franks, im Jahre 1792, lernte Bendavid einen Prager Sektierer kennen, der nach wie vor nach Offenbach zu pilgern pflegte, um nunmehr der Eva zu huldigen. Mit der Zeit kam indessen Eva immer mehr herunter, wie dies auch aus dem zitierten Schreiben zu ersehen ist: „Es ging ihr — heißt es da — sehr elend, und ich weiß nicht, was nach der Besetzung Frankfurts durch die Franzosen aus ihr geworden ist“. Diese Zeilen stammen aus dem Jahre 1812, und im Jahre 1816 starb Eva bekanntlich in Frankfurt in Armut und Verlassenheit.

Nachtrag. — Die vorstehenden Zeilen waren bereits geschrieben, als die „Vossische Zeitung“ am 17. Juni 1928 einen Artikel von Dr. Fritz Heymann: „Das Schicksal der Brüder Frey. Revolutionstragödie der Finanz“ brachte. Seiner Schilderung der Geschehnisse der Familie Frey scheint ein gründliches Quellenstudium zugrunde zu liegen, und der Verfasser läßt vor unserem Auge in eindrucksvoller Weise den Schattenriß der in den jakobinischen Kreisen von Straßburg und Paris plötzlich auftauchenden Brüder erstehen, in denen finanzieller Abenteurersinn einen eigenartigen Bund mit revolutionärem Wagemut eingegangen war. Gegen Ende des Artikels spricht er die Vermutung aus, daß der Vater der Freys, Salomo Dobruska aus Brünn, „möglicherweise mit einem der größten Abenteurer der Zeit, mit Jakob Frank identisch war“, eine Vermutung, die noch bewiesen werden müßte, da sie im Widerspruch zu den Zeugnissen der Zeitgenossen Bendavid und Jost steht, wonach Jakob Frank nicht der Vater, sondern der Oheim der Freys war. Wie uns mitgeteilt wird, beabsichtigt Dr. Heymann in Kürze eine spezielle Untersuchung zu dieser Frage zu veröffentlichen und alle von ihm benutzten Quellen genau anzugeben. Wie es um die ausgesprochene Hypothese auch bestellt sein mag, jedenfalls würde eine solche Untersuchung neues Licht über die dunkelste Periode in der Lebensgeschichte des Frank verbreiten: über die Zeit seines Aufenthalts in Brünn und Wien, die Zeit zwischen der Gefangenschaft in der Zitadelle von Czenstochau und seinem Residieren im Schlosse zu Offenbach. Zuverlässige Nachrichten über die Irrfahrten der Freys, der ehemaligen Dobruska und Schönfeldt, vor ihrer Ankunft in Frankreich würden eine wertvolle Ergänzung zu den im Buche von L. Kahn: „Les juifs de Paris pendant la Révolution“ verarbeiteten französischen Archivalien bilden.

BIBLIOGRAPHIE

Quellen- und Literaturnachweise

Im folgenden gebrauchte A b k k ü r z u n g e n : *Bran*, Aktenstücke = Gesammelte Aktenstücke und öffentliche Verhandlungen über die Verbesserung der Juden in Frankreich (Hamburg 1806–1807); *Freund*, Emanzipation = Ismar Freund, Die Emanzipation der Juden in Preußen, Bd. I: Darstellung, Bd. II: Urkunden (Berlin 1912); *Friedländer*, Aktenstücke = David Friedländer, Aktenstücke, die Reform der jüdischen Kolonien in den Preussischen Staaten betreffend (Berlin 1793); *Geiger*, Berlin = Ludwig Geiger, Geschichte der Juden in Berlin, I–II (Berlin 1871); *Graetz XI* = Graetz, Geschichte der Juden, Bd. XI (Leipzig 1870, 2. Aufl. 1900); *Halphen*, Recueil = Halphen, Recueil des lois concernant les israélites en France (Paris 1851); „*Ha'Meassef*“ = die Zeitschrift „Ha'Meassef“, 1784–1797, 1809–1811 (Königsberg-Berlin-Breslau); *Jew. Enc.* = Jewish Encyclopedia, I–XII (New York 1901–1906); *Jewr. Sstarina* = Jewrejskaja Sstarina, Vierteljahresschrift der Jüdischen Historisch-Ethnographischen Gesellschaft (Petersburg 1909 bis 1927); *Jost IX* = M. I. Jost, Geschichte der Israeliten, Bd. IX (Berlin 1828); *Jost*, Neuere Geschichte = M. I. Jost, Neuere Geschichte der Israeliten, 1815 bis 1845, Bd. I–III (Berlin 1845–1847); *Kahn*, Révolution = L. Kahn, Les juifs de Paris pendant la Révolution (Paris 1899); *Lewanda*, Sammlung der Gesetze = Lewanda, Sammlung der die Juden betreffenden Gesetze (russisch, Petersburg 1874); *MS.* = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1851–1928 (Leipzig-Breslau); *Přibam*, Urkunden = A. F. Přibam, Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden in Wien 1526–1849, Bd. I–II (Wien 1918); *REJ.* = Revue des études juives 1880–1928 (Paris); *Rönne-Simon*, Preußen = Rönne und Simon, Die früheren und gegenwärtigen Verhältnisse der Juden in den sämtlichen Landesteilen des Preussischen Staates (Breslau 1843); „*Sulamith*“ = „Sulamith, Zeitschrift für Beförderung der Kultur und Humanität unter den Israeliten“ (Dessau 1806–1815); *Tama*, Sanhedrin = D. Tama, Collection des procès verbaux et décisions du grand Sanhedrin (Paris 1807); *ZGJD.* = Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland, herausg. v. L. Geiger, Jahrgang I–V, 1887–1892 (Berlin, Braunschweig).

§ 2. (Deutschland)

Dohm, Über die bürgerliche Verbesserung der Juden I, 6 f. (2. Aufl., Berlin 1783); *D. Friedländer*, Aktenstücke, passim; *Rönne-Simon*, Preußen 209–226, 240–264, 340–351 u. passim; *Börne*, Gesam. Schriften II, 517 (Reclam-Ausgabe); *Kracauer*, Geschichte der Frankfurter Juden II, 230 f., 250 f. (Frankf. a. M. 1927); *M. Grunwald*, Hamburgs deutsche Juden bis 1811, 55 f. (Hamburg 1904);

Bibliographie

Moses Mendelssohn, Schriften I, 49 (1843); Kayserling, Mendelssohns Leben, 256 f. (1862); Jolowicz, Geschichte der Juden in Königsberg, 78–84 (Posen 1867); L. Geiger, Berlin I, 102–104, 139–140; II, 140–145, 159 f., 338–341; König, Annalen der Juden in den preußischen Staaten, 326 f. (Berlin 1790); Freund, Emanzipation I, 35–49; Mitteilungen des Gesamtarchivs der deutschen Juden I, 23–29 (Berlin 1908). — Die statistischen Angaben sind teils den oben genannten Quellen entlehnt, teils der Untersuchung von J. Lestschinski, Die Entwicklung fun jüdischen Volk far di letzte hundert Jahr (Ökonomische Schriften fun Jiddischen Wissenschaftlichen Institut I, 6 ff., Berlin 1928).

§ 3. (Österreich)

Přibam, Urkunden I, 513–594; G. Wolf, Geschichte der Juden in Wien, 79, 86, 90, 270–271 (Wien 1876); *idem*, in der Schriftenreihe „Die Völker Österreich-Ungarns“, VII, 41–50 (Wien 1883); „Ha'meassef“ 1789, 252–255; Stein, Geschichte der Juden in Böhmen, 95–116 (Brünn 1904); Brawer, Galizien wie es an Österreich kam (Wien 1910); *idem*, Joseph ha'scheni we'jehude Galizia („Ha'schiloach“ XXIII, 29 f., 147 f., 331 f., 427 f.); Balaban, Die Einbeziehung der polnischen Juden in den Herrschaftsbereich Österreichs: Die galizischen Juden unter Maria Theresia und Joseph II. (Jewr. Sstarina 1913, S. 297–307); *idem*, Dzieje zydow w Galicyi 1772–1868, Kap. 2 (Lemberg 1916); Bergel, Geschichte der ungarischen Juden, 68, 74 (Leipzig 1879); Büchler, Artikel „Hungary“ in Jew. Enc. VI, 497–499.

§ 4. (Polen)

Czacki, Rozprawa o zydach, § 9, 117–144 (Krakau 1860); Korzon, Wewnetrzne dzieje Polski za Stanisława Augusta I, 164–167, 230–232 (Krakau 1882); Salomon Maimon, Lebensgeschichte, Kap. 1–2 (Berlin 1792); Ochotski, Berichte über das alte Polen I, 54–55 (russ. Petersburg 1874); Nußbaum, Szkice historyczne z zycia zydow w Warszawie, 13–15 (Warschau 1881); Smolenski, Stan i sprawa zydow w XVIII w., 46–53 (Warschau 1876); Maciejowski, Zydzi w Polsce, na Rusi i Litwie, 81–87 (Warschau 1878); Berschadskij, Die litauischen Juden, 46 f. (russ. Petersburg 1883); Akten der Wilnaer Archäologischen Kommission, XXIX, 463–480 (Wilna 1902); Hekker, Die Juden in den polnischen Städten in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrh. (Jewr. Sstarina 1913; vgl. daselbst 1914, 207–211); Dubnow, Das jüdische Polen in der Epoche der Teilungen (Jewr. Sstarina II, 3–16, mit ausführlicher Bibliographie); *idem*, Die Geschichte des chassidischen Schismas (russ. „Woss'chod“, 1890–1891); Fün, Kiria Neemana, 27, 130, 273 (1860); I. L. Margulies, Or Olam (1783), zitiert nach Katz, Toldoth haskalath ha'jehudim be'russia (Sammelwerk „Ha'sman“ 1903, I, 97–102). — Zur Statistik s. Kamanin, Zählungen der jüdischen Bevölkerung im südwestlichen Rußland in den Jahren 1765–1791 (Kiew 1890); Regesty i nadpissi III, Nrn. 2121 f., 2318 f., 2338 f., 2342 f. (russ. Petersburg 1913); Lestschinski, Die jüdische Kehilos in Pojlen-Ukraine (Blätter für jüd. Statistik, I, 19–24, Berlin 1923).

§ 5. (Weiß- und NeuRußland)

Regesty i nadpissi III, Nrn. 2299, 2316, 2325, 2332, 2336, 2352; S. Bennet, Zur Geschichte der westrussischen Juden (russ. „Jewrejskaja Biblioteka“, IV, 9–10); Golizin, Geschichte der russischen Gesetzgebung in bezug auf die Juden, 61, 112, 128 (russ. Petersburg 1886); Korobkow, Die Zählung der jüdischen Bevölkerung im Gouvernement Witebsk im Jahre 1772 (Jewr. Sstarina 1912, S. 173);

Bibliographie

J. Hessen, Die Geschichte des jüdischen Volkes in Rußland I, Kap. 1-2 (russ. Leningrad 1925).

§ 6. (Frankreich)

Mémoire sur l'état des juifs en Alsace (Dohm, Die bürgerliche Verbesserung der Juden I, 165-210, Berlin 1783); *Hallez*, Des juifs en France, de leur état moral et politique, 100-101, 132-143 (Paris 1845); *Halphen*, Recueil, 165-178; *Malvezin*, Histoire des juifs à Bordeaux, 248 f. (Bordeaux 1875); *Glaser*, Geschichte der Juden in Straßburg, 36-37, 39-43, 45-47, 81-82 (1894); *L. Kahn*, Les juifs à Paris depuis le VI siècle, 54-59 (Paris 1889); *idem*, Révolution, 2-13 (Paris 1899). — Über die Zahl der in Paris um 1780 lebenden Juden s. REJ. XXIII. 1891, S. 85-98.

§ 7. (Italien)

Dohm, Die bürgerliche Verbesserung der Juden I, 84, 85 f. (über die Juden in Livorno und in Rom); *Berliner*, Geschichte der Juden in Rom II a, 105-119, 208 (Frankfurt 1893); *Vogelstein-Rieger*, Geschichte der Juden in Rom II, 250 bis 254 (Berlin 1895); *Jost*, Neuere Geschichte II, 245-247, 266, 271-272; *Jew. Enc.* VII, 665 (Leghorn).

§ 8. (Holland, England, die Türkei)

Silva Rosa, Geschiedenis der portugeesche Joden te Amsterdam, 121-125 (Amsterdam 1925); *Jew. Enc.* IX, 231 (Netherlands); *Hyamson*, History of the Jews in England, 300 f. (London 1908); Bibliographie zu dem die Türkei betreffenden § 59 des Bandes VII dieser „Geschichte“.

§ 9. (Die Moldau und Walachei, die Schweiz, Skandinavien)

Schwarzfeld, Sefer sikkaron l'jehude Rumania („Ozar ha'safruth“ III, 42-47, 50 f., 84, Krakau 1890); *Berkowitz*, La question des israélites en Roumanie, 66 bis 93 (Paris 1923); *Dohm*, op. cit. I, 89 f. (über Dänemark und Schweden); *Simonsen*, Artikel „Deenmark“ in *Jew. Enc.* IV, 523; *idem*, Mendelssoniana aus Dänemark (Martin Philipppsons Festschrift, 213-224, Leipzig 1916); *Haller*, Die rechtliche Stellung der Juden im Kanton Aargau (1901); *Aron Isaks*, Sjelfbiografi (Stockholm 1897; jiddisch von Stif, Berlin 1922).

§ 10. (Außereuropäische Länder)

S. Bibliographie zu § 60 des Bandes VII dieser „Geschichte“.

§§ 11-12. (Die Hauptprozesse der neuesten Geschichte)

Dubnow, Die Prozesse der Humanisierung und Nationalisierung in der neuesten Geschichte der Juden („Jewrejskij Mir“ 1909, Heft 1); *idem*, Briefe über das alte und neue Judentum, Kap. 2 u. 4 (Petersburg 1907); *Sombart*, Die Juden und das Wirtschaftsleben, Kap. 6 (1911); *idem*, Das wirtschaftliche Leben im Zeitalter des Hochkapitalismus, I. Halbband, 21-22 und passim (1927); *S. Mayer*, Die Wiener Juden: Kommerz, Kultur, Politik, 1700-1900 (Wien 1918); *Lestschinski*, der in der Bibliographie zu § 2 angegebene Aufsatz.

§ 13. (Die Deklaration der Rechte in Frankreich)

Adresse présentée à l'Assemblée Nationale le 26 Août 1789 par les juifs résidents à Paris; *Adresse présentée à l'Assemblée Nationale le 31 Août 1789 par les députés réunis des juifs établis à Metz, dans les Trois Evêchés, en Alsace et Lorraine*;

Bibliographie

Mémoire pour les juifs de Luneville etc.; Mémoire particulier pour la communauté des juifs établis à Metz, rédigé par Isaak Ber Bing; *M. Grégoire*, Curé d'Ebremenisl, député de Nancy, Motion en faveur des juifs, Paris 1789; *Opinion de M. le comte de Clermont-Tonnerre* relativement aux persécutions qui menacent les juifs d'Alsace (alle diese Flugschriften sind 1789 in Paris erschienen); „Ha'Meassef“ 1789, S. 353–354, 365–371, 393–395; 1790, S. 30–32; *Halphen*, Recueil, 178–182; *Kahn*, Révolution, 14–26; *Jost* IX, 113 f.; *Malvezin*, Histoire des juifs à Bordeaux, 253 f. (1875); *Dubnow*, Die Emanzipation der Juden während der großen französischen Revolution, 16–27 (russ. 1906); *Lucien-Brun*, La condition des juifs en France depuis 1789, 45–60 (Lyon 1900); *Liber*, Les juifs et la convocation des états généraux (REJ. 1912–1913); *Godchot*, Comment les juifs de Lorraine élurent leurs députés en 1789 (REJ. LXXXI, 1925, S. 48–54).

§§ 14–17. (Der Kampf um die Emanzipation)

Halphen, Recueil, 1–11, 183–233 (Auszüge aus den amtlichen Berichten des „Moniteur“); *Kahn*, Révolution, 30–112 (ausführliche Wiedergabe der Äußerungen der zeitgenössischen Presse); *Aulard*, Histoire de la Révolution française (Paris 1905); „Ha'Meassef“, 1789–1791 (Berlin-Königsberg); *Dubnow*, Die Emanzipation der Juden während der großen französischen Revolution, 27–72; *D. Tama*, Collection des actes relatifs au dernier état des individus professants la religion hébraïque (Paris 1806); *Graetz* XI, Kap. 5; *Malvezin*, op. cit. 260 f.

§ 18. (Die Zeit des Terrors)

Kahn, Révolution, 124–209 (reichhaltiges Quellenmaterial); *idem*, Les juifs à Paris depuis le VI siècle, 72–84 (Paris 1889); *Malvezin*, op. cit. 265 f.; *Graetz* XI, Note 3; *Hildenfinger*, Actes du district de Strassbourg 1790–1795 (REJ. LX–LXI, 1910–1911); *M. Ginsburger*, Arrêtés du directoire du département du Haut-Rhin, 1790–1799 (REJ. LXXV, 1922, S. 44–73); *idem*, Aus der Zeit der Revolutionskriege (Philippons Festschrift 257 f. Leipzig 1916).

§ 19. (Das erste Jahrzehnt der Emanzipation)

Berr Isaak Berr, Réflexions sur la régénération complète des juifs en France (Paris 1806); *Grégoire*, Observations nouvelles sur les juifs (Paris 1806, deutsche Übersetzung in „Sulamith“ 1808); *Posner*, Studien zur Geschichte der westeuropäischen Juden zu Beginn des XIX. Jahrh. (russ. „Woss'chod“ 1904, Heft 9; 1905, Heft 1 u. 4, nach den Materialien der Pariser Archives Nationales); *Reuß*, Documents sur l'antisémitisme dans le Bas-Rhin 1794–1799 (REJ. LIX, 1910); *Fauchille*, La question juive en France sous le premier Empire, 5–13 (Paris 1884); *M. Liber*, Napoléon I. et les juifs (REJ. LXXI, 1920, S. 128–140: Berichte über die Lage der Juden in den Jahren 1801–1806).

§ 20. (Napoleon I. und die Juden)

Pelet de Lozère, Opinions de Napoléon sur divers sujets, 211–212 (Paris 1833); *Baron de Barante*, Souvenirs I, 149 (Paris 1890; ein die Juden betreffender Auszug aus diesen Erinnerungen ist von Guizot in Revue des deux Mondes LXX, 1867 abgedruckt sowie bei *Graetz* XI, Note 6); *I. Levy*, Napoléon I et la réunion du grand sanhedrin (REJ. XXVIII, 1894, S. 265–269); *Fauchille*, op. cit. 14–15; *Kahn*, Révolution, 328–331 (die Pressepolemik); *Halphen*, Recueil, 18 bis 19, 239–241; *M. Liber*, Napoléon I. et les juifs. La question juive devant le

Conseil d'état en 1806 (REJ. LXXI, 140–147; LXXII, 1–23 u. 135–162). Über die Polemik des Bonald, Poujol u. a. s. *Tama*, Collection des actes etc. (englische Ausgabe unter dem Titel: Transactions of the Parisian Sanhedrin, 33 f., 58 f., 91 f. London 1807); *Gelber*, Zur Vorgeschichte des Zionismus, Kap. 5: Napoleons Judenstaatsprojekt (Wien 1927). Zu der umfangreichen Literatur über Napoleon ist neuerdings das Werk von *R. Anchel*, Napoléon I et les juifs (Paris 1928), hinzugekommen.

§§ 21–22. (Die Notabelnversammlung und das Pariser Synhedrion)

A. Bran, Aktenstücke, passim; *Tama*, Collection des actes etc. (Paris 1806); *idem*, Sanhedrin (Paris, 1807); *Halphen*, Recueil 20–34, 242–300; *Die Reform der Israeliten in Frankreich*, „Sulamith“ 1807, 3–27; *Fauchille*, op. cit., 23 bis 45; *Pasquier*, Extrait des mémoires (REJ. XXVIII, 1894, S. 271–279); *Jost* IX, 121–133; *Génévray*, Les juifs des Landes sous le premier Empire (REJ. LXXIV, 1922, S. 127–147).

§ 23. (Das „schändliche Dekret“ von 1808)

Pasquier, op. cit. 280; *Barante*, op. cit. (vgl. Graetz XI, Note 6); *Fauchille*, op. cit. 47–77 (Wiedergabe aufschlußreicher Archivalien); *Halphen*, Recueil, 37 bis 64 (alle einschlägigen Dekrete), 307–328 (der Bericht des Zentralkonsistoriums); *Posner*, der zitierte Artikel (russ. „Woss'chod“ 1905, Heft 1 u. 6); *Kahn*, Révolution, 337–351; *idem*, Juifs à Paris depuis le VI s., 80–86.

§ 24. (Die Batavische Republik und das Königreich Holland)

Hirsch Ilfeld, Dibre negidim (Amsterdam 1799): die Protokolle der Debatten über die jüdische Frage in der Nationalversammlung der Batavischen Republik im Jahre 1796 sowie die Wiedergabe anderer zeitgenössischer Urkunden; *Grégoire*, Histoire des sectes III, 391–401 (1828); *Tama*, Sanhedrin, 59, 114 f., 118 f.; über die durch die Einberufung des Synhedrions ausgelöste Bewegung s. „Sulamith“ 1807, 15–27, 95–109; vgl. *Jost*, Neuere Geschichte II, 87–99, zum Teil auf Grund handschriftlichen Quellenmaterials; *Graetz* XI, 227–234; *Koenen*, Geschichte der Juden in Nederland (Utrecht 1843); *Posner*, der zitierte Artikel (russ. „Woss'chod“ 1905, Heft 10: Archivalien aus der Zeit des Kaiserreiches); „*Ha'Meassef*“ 1809, S. 282 (über die Schulreform); *Silva Rosa*, Geschichte der portugiesche Juden te Amsterdam, 129–137 (Amsterdam 1925).

§ 25. (Die Römische Republik und das Königreich Italien)

Berliner, Geschichte der Juden in Rom IIa, 120–137 (Frankfurt 1893); *Rieger*, Geschichte der Juden in Rom II, 347, 360 (Berlin 1895); *Lolli*, Venice in Jew. Enc. XII, 415–416 (mit Quellennachweisen); *Ciscato*, Gli ebrei in Padova, 223–226, 310–313 (Padua 1901); *Posner*, op. cit. („Woss'chod“ 1905, Heft 11); „*Ha'Meassef*“ 1797, S. 271; *Tama*, Sanhedrin, passim.

§ 26. (Die Helvetische Republik)

Kayserling, Geschichte der Juden in der Schweiz (MS. 1863, 412 f.); *Haller*, Die rechtliche Stellung der Juden im Kanton Aargau, §§ 5–10 (Aargau 1901).

§ 27. (Die Reformprojekte in Preußen)

Friedländer, Aktenstücke, 120–183; *Geiger*, Berlin I, 134–139; II, 164 bis 171, 175–176, 347 f.; *Rönne-Simon*, Preußen, 226–231, 291–302; *M. Freuden-*

thal, Die ersten Emanzipationsbestrebungen der Juden in Breslau (Breslau s. a.); *R. Levin*, Die Judengesetzgebung Friedrich Wilhelms II. (MS. 1913, S. 74, 211, 363, 461); *Freund*, Emanzipation I, 49–62; II, 65–90; *Perles*, Geschichte der Juden in Posen, 110–117 (Breslau 1864); *Jakobson*, Die Stellung der Juden in den 1793 und 1795 von Preußen erworbenen polnischen Provinzen (MS. 1920 und 1921).

§ 28. (Die Polemik in den Jahren 1799–1804)

Freund, Emanzipation II, 91–96 (die Bittschrift der Königsberger Juden von 1793); *ibid.* II, 126–127 (der Bescheid des Staatsministeriums von 1798). — Die polemische Literatur vom Jahre 1799 anlässlich der Auseinandersetzung zwischen *Friedländer* und *Teller*: Sendschreiben an Herrn Oberkonsistorialrat und Probst Teller zu Berlin, von einigen Hausvätern jüdischer Religion (Berlin 1799, zwei Auflagen); Beantwortung des Sendschreibens einiger Hausväter jüdischer Religion an mich, den Pastor Teller (Berlin 1799); *De Luc*, Lettre aux auteurs juifs d'un mémoire adressé à M. Teller etc. (Berlin 1799); Moses und Christus: über den inneren Wert und die wahrscheinlichen Folgen des Sendschreibens einiger Hausväter usw. (Berlin 1799); Treue Relation des ersten Eindrucks, das das Sendschreiben auf das Publikum machte (Berlin 1799); Gespräch über das Sendschreiben . . . zwischen einem christlichen Theologen und einem alten Juden; Briefe bei Gelegenheit des Sendschreibens jüd. Hausväter, von einem Prediger außerhalb Berlins (Berlin 1799; anonym, doch ist auf dem Titelblatt des in der Berliner Staatsbibliothek befindlichen Exemplars als Verfasser handschriftlich *Schleiermacher* angegeben, ebenso im Katalog). — Die gesamte polemische Literatur von 1803 und 1804 anlässlich der Schmähchrift *Grattenauers* ist bei Graetz XI, Note 4 angegeben; Nachträge hierzu bei *Geiger*, Berlin II, 301, 319; die Titel der oben im Text behandelten Schriften lauten ungekürzt wie folgt: *Chr. L. Paalzow*, De Civitate Judaeorum (Berlin 1903); *idem*, Über das Bürgerrecht der Juden (Leipzig 1803–1804); *Grattenauer*, Erklärung an das Publikum über meine Schrift: Wider die Juden (Berlin 1803); *F. Buchholz*, Moses und Jesus: über das intellektuelle und moralische Verhältnis der Juden und Christen, eine historisch-politische Abhandlung (Berlin 1803); *Freiherr von Diebitsch*, Kosmopolitische unparteiische Gedanken über Judea und Christen (Berlin 1803).

§ 29. (Die Epoche der Revolutions- und der Napoleonischen Kriege)

Außer den im Text genannten zeitgenössischen Flugschriften s. *Salfeld*, Bilder aus der Vergangenheit der jüdischen Gemeinde Mainz (1903); *Carlebach*, Die rechtlichen und sozialen Verhältnisse der jüdischen Gemeinden Speyer, Worms und Mainz (Leipzig 1901); *Weyden*, Geschichte der Juden in Köln am Rhein, 273–277 (Köln 1867); *Kracauer*, Geschichte der Juden in Frankfurt a. M. II, 318–354 (Frankfurt 1927); *Graetz* XI, 242–244, 250–252.

§ 30. (Die Reformen in Preußen und das Edikt von 1812)

Freund, Emanzipation I, 106–226; II, 208–459; *A. Stern*, Abhandlungen und Aktenstücke zur Geschichte der preußischen Reformzeit 1807–1815 (Leipzig 1885); *Geiger*, Berlin II, 181 f., 210–218; *Jolowicz*, Geschichte der Juden in Königsberg, 117–125, 206–208; *Rönne-Simon*, Preußen, 264 f.; *D. Friedländer*, Über die durch die neue Organisation der Judenschaften in den Preussischen Staaten notwendig gewordene Umbildung ihres Gottesdienstes usw. (Berlin 1812); „*Sulamith*“ 1812, S. 54–63, 381–405; *Bernfeld*, Toldoth ha'reformazion be'Israel, 66–70 (Krakau 1900).

Bibliographie

§ 31. (Königreich Westfalen, Frankfurt, Hamburg)

„*Sulamith*“ 1807–1812; „*Ha'Meassef*“ 1810–1811; *Jost IX*, 138–152; *idem*, Neuere Geschichte I, 24–26, 32–33; *idem*, Geschichte des Judentums und seiner Sekten III, 322 f. (Leipzig 1859); *Rönne-Simon*, Preußen, 378–381; *Bran*, Aktenstücke I, 377 f., 393 f.; *L. Horwitz*, Die Israeliten im Königreich Westfalen (Kassel 1900); *Kracauer*, Geschichte der Juden in Frankfurt a. M. II, 355 bis 445; *L. Geiger*, Goethe und die Juden (ZGJD. I, 232 f., 361 f.); *Auerbach*, Geschichte der israelitischen Gemeinde Halberstadt, 1866, S. 139–140, 215–226 (Aktenstücke über den Kampf der Rabbiner gegen die Reformen des Kasseler Konsistoriums); *Kayserling*, Die Belagerung Hamburgs 1813 bis 1814 (MS. 1864, S. 41–46); *Haarbleicher*, Zwei Epochen aus der Geschichte der israelitischen Gemeinde in Hamburg, 69–124 (Hamburg 1867); *Schnapper-Arndt*, Jugendarbeiten Ludwig Börnes über jüdische Dinge (ZGJD, IV–V, 1889–1890); *L. Lecastre*, Lettres inédits de Napoléon I, t. I, 159; Brief an Jérôme (Paris 1897).

§ 32. (Sachsen, Mecklenburg, Bayern, Baden, Württemberg)

A. Levy, Geschichte der Juden in Sachsen (Berlin 1900); *Eckstein*, Der Kampf der Juden und ihre Emanzipation in Bayern, auf Grund handschriftlichen Quellenmaterials (Fürth 1905); *Donath*, Geschichte der Juden in Mecklenburg, 154–177, 327–335 (Leipzig 1874); „*Sulamith*“, 4. Jahrgang 271, 302, 339; *Jost IX*, 155 f.; *idem*, Neuere Geschichte I, 183–189 (über das Großherzogtum Baden); *Levin*, Vorarbeiten für die Badische Judengesetzgebung in den Edikten 1807–1809 (MS. 1908); *B. Rosenthal*, Heimatgeschichte der badischen Juden, 229 f., 241 f. (Bühl 1927); *Jew. Enc. XII*, 572 (Artikel Württemberg); *M. Philippon*, Neueste Geschichte des jüdischen Volkes I, 37–43 (2. Aufl. 1922).

§ 33. (Der kulturelle Umschwung)

J. Fürst, Henriette Herz, ihr Leben und ihre Erinnerungen (Berlin 1850); *S. Hensel*, Die Familie Mendelssohn, 1729–1847, I, 41–105 (Berlin 1879); *Varnhagens Nachlaß*, herausg. von L. Assing, 1867; *Varnhagen*, Rahel, Ein Buch des Andenkens (1834, 2. Aufl. Berlin 1904); *Assing*, Aus Rahels Herzensleben, Briefe und Tagebücher (Leipzig 1877); *Rahels Briefwechsel*, acht Bände (Leipzig 1861, 1874, 1875); *Geiger*, Berlin II, 114–116, 151–153; *Freund*, Emanzipation II, 430 f. (der Brief Friedländers vom Jahre 1811); *R. Haym*, Die romantische Schule (Berlin 1869); *S. Bernfeld*, Dor tahpuchoth (Warschau 1897); *Kayserling*, Die jüdischen Frauen (1879); *Jolowicz*, Geschichte der Juden in Königsberg, 107, 113, 122 (der Erlaß von 1810 über die Kontrolle der Taufen); *Samter*, Judentaufen im XIX. Jahrhundert (Berlin 1906); *Graetz XI*, Kap. 4; *Jean Paul*, Briefe, herausg. von E. Berend, III, 167 f., 203 (München 1924).

§ 34. (Die geistige Oberschicht und die Literatur)

L. Bendavid, Etwas zur Charakteristik der Juden (Leipzig 1793); *idem*, Philosophische Aufsätze (Berlin 1800); *Jakob Guttman*, Lazarus Bendavid, seine Stellung zum Judentum usw. (MS. 1917, S. 26–50, 176–211 unter Berücksichtigung der Schrift von *Julius Guttman*, Kant und das Judentum); *Salomon Maimon*, Lebensgeschichte I–II (Berlin 1792–1793; neu herausgegeben, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von *J. Frommer*, München 1911); *S. J. Wolff*, Maimoniana oder Rhapsodien zur Charakteristik S. Maimons (Berlin 1813); *Witte*, Salomon Maimon (Berlin 1876); *Lesser*, Chronik der Gesellschaft der Freunde in Berlin (Berlin 1842); „*Ha'Meassef*“ und „*Sulamith*“, die im Text angegebenen Jahrgänge;

Bibliographie

Jost IX, 92 f., 143 f., 174 f.; *idem*, Geschichte des Judentums und seiner Sekten III, 316 f.; *idem*, Neuere Geschichte III, 1–7; *Freudenthal*, Die ersten Emanzipationsbestrebungen der Juden in Breslau, 29–102; *Geiger*, Berlin II, 234 f.; Briefe des jungen *Börne* an Henriette Herz (Leipzig 1861); *Kracauer*, Geschichte der Juden in Frankfurt II, 322–331, 335–338; *Brann*, Landesrabbinat in Schlesien, in Graetz's Festschrift, 257–276 (1887; über den Kampf der Orthodoxen mit den Aufklärern).

§ 35. (Die österreichische Judenpolitik; Wien)

Pribram, Urkunden I, Einleitung S. LXXXV–CXXXV, 595–688; II, 1–252; *G. Wolff*, Geschichte der Juden in Wien, 95–129 (Wien 1876); *Wertheimer*, Die Juden in Österreich vom Standpunkte der Geschichte, des Rechts usw. I, 355 f. (Leipzig 1842); *Rohrer*, Versuch über die jüdischen Bewohner der österreichischen Monarchie (Wien 1804, judenfeindlich angehaucht); *A. Trebitsch*, Koroth ha'ittim, Nrn. 60 f. (Lemberg 1851); *Gelber*, La police autrichienne et le Sanhedrin de Napoléon (REJ. LXXXIII 1927, S. 1–21, 113–145).

§ 36. (Böhmen und Mähren)

J. F. von Herrmann, Geschichte der Juden in Böhmen bis zum Jahre 1813, S. 78–96 (Wien und Prag 1819); *A. Trebitsch*, Koroth ha'ittim, Nrn. 59, 62–64, 80, 94, 99, 139; *Pribram*, Urkunden II, 1 f., 21–29, 108–118, 228 f.; *A. Stein*, Geschichte der Juden in Böhmen nach amtlichen Quellen, 95–116 (Brünn 1904); *Ignaz Jeiteles*, Bemerkungen über den Kulturzustand der Juden in Böhmen („Sulamith“ 1807–1808).

§ 37. (Galizien)

Stöger, Darstellung der gesetzlichen Verfassung der galizischen Judenschaft I–II, passim (Lemberg 1833); *Pribram*, Urkunden II, 110 f., 164–172; *Balaban*, Dzieje zydow w Galicyi, 1782–1868, Kap. 3–4 (Lemberg 1916); *idem*, Herz Homberg i szkoly jozefinskie (Lemberg 1906); *Bronewski*, Reise von Triest bis Sankt-Petersburg im Jahre 1810, 6 f. (russ. Moskau 1828).

§ 38. (Ungarn)

Bergel, Geschichte der ungarischen Juden, 82–89 (1879); *Trebitsch*, Koroth ha'ittim, Nrn. 59, 77, 145, 194; *S. Mayer*, Die Wiener Juden 1700–1900, S. 171 f. (Wien 1918).

§ 39. (Die kulturelle Krise)

Wurzbach, Biographisches Lexikon des Kaisertums Österreich (s. v. Arnstein, Jeiteles u. a.); *Kayserling*, Jüdische Frauen in der Geschichte usw. (1879); *Pribram*, Urkunden II, 3–8, 32–37; *Herrmann*, Geschichte der Israeliten in Böhmen, 101 bis 110 (1819); *Jost* IX, 171 f.; *Fünn*, Keneseth Israel (s. v. Ben-Seew; der Brief des Ben-Seew in der Wochenschrift „Ha'meliz“ 1873, Heft 6); *Dubnow*, Die Geschichte des chassidischen Schismas (russ. „Woss'chod“ 1890, Heft 10, S. 15–35); *idem*, Die Religionskämpfe am Ende des XVIII. Jahrhunderts (ibid. 1892, Heft 12, S. 56–62); *Frenk*, Jehude Polen bi'jeme milchamoth Napoleon, 18 f. (Warschau 1912); über die Frankisten s. die in Note 2 angegebene Literatur.

§§ 40–41. (Die jüdische Frage in Polen in den Jahren 1789–1792)

W. Smolenski, Stan i sprawa zydow polskich w XVIII wieku, 55–84 (Warschau 1876); *idem*, Ostatny rok Sejmu Wielkiego (Krakau 1897); *Butrymowicz*, Sposob uformowania zydow w pozytecznych obywatelow (Warschau 1789); *Kraus-*

haar, Frank i frankisci polsky I, 135—149 (Krakau 1895); *Szymon Wolfowicz*, Wiezien w Nieswizu do sejmujacych stanow o potrzbie reformy zydow (1790; zitiert nach „Historja i Literatura zydowska“ von Balaban III, 422; das anonyme *Essai d'un plan de réforme, ayant pour objet d'éclairer la nation juive en Pologne et la redresser par ses mœurs* (Warschau 1789 oder 1791; zitiert nach dem Aufsatz von Gelber, „Mendel Satanower“, in dem Buch „Aus zwei Jahrhunderten“, 45—48, Wien 1924); vgl. hierzu auch *Weinles*, Menachem Mendel Lewin mi'Satanow („Ha'Olam“ 1925, Nr. 40); *Czacki*, Rozprawa o zydach, 119—134: Entwurf des Verfassers (Krakau 1860); *Deiches*, Sprawa zydowska podczas Sejmy Wielkiego (Krakau 1891); *Hekker*, Vorschläge zur Reformierung der jüdischen Lebensverhältnisse in Polen (Jewr. Sstar. 1914, S. 211 f., 328—340); *Kraszewski*, Polska w czasie trzech rozbiorow II, 318—320; *Balaban*, Stanisława Augusta Projekt reformy (Z Historji zydow w Polsce, 183—189, Warschau 1920).

§ 42. (Zweite und dritte Teilung Polens)

Ochotski, Berichte über das alte Polen I, 254—259 (russ. Petersb. 1874); *Balaban*, Judeo-polonica (in dem oben zitierten Werk, 119 f.); *Dubnow*, Geschichtliche Mitteilungen (russ. „Woss'chod“ 1894, Heft 10, S. 18—20); *Moscicki*, Zydzi polscy pod berlem Katarzyny II (Kwartalnik Historji Zydow 1912, S. 61—65); *Luninski*, Berek Joselewicz (Warschau 1909); *Gelber*, Aus zwei Jahrhunderten, 9—13 (Wien 1924); *Nußbaum*, Z zycia zydow w Warszawie (Warschau 1881); *Jewnin*, Nachlath olamim (Warschau 1882); *Calmanson*, Essai sur l'état actuel des juifs en Pologne et leur perfectibilité (Warschau 1796); *Heppner* und *Herzberg*, Aus Vergangenheit und Gegenwart der Juden in den Posener Ländern, passim (1904); *Holsche*, Geographie und Statistik von West-, Süd- und Neuostpreußen I, 138—139 (Berlin 1800).

§ 43. (Herzogtum Warschau)

Skarbek, Dzieje Ksiestwa Warszawskiego (drei Bände, Posen 1860); *Gesetzeskodex des Herzogtums Warschau 1807—1812* (exzerpiert von *Golizin*, Geschichte der russischen Gesetzgebung in bezug auf die Juden, russ. S. 1001 f., Petersburg 1886); *Wischnitzer*, Projekt einer Reform der jüdischen Lebensverhältnisse im Herzogtum Warschau und im Königreich Polen (russ. „Perejitoje“ I, 166—171, Petersburg 1908); *Hessen*, Im ephemeren Staat (Jewr. Sstar. 1910, S. 6 f.); *Askenazy*, Z dziejow zydow w dobie Ksiestwa Warszawskiego (Kwartalnik Historji Zydow I, 1912, S. I, 9 f.); *Surowiecki*, O upadku przemyslu i miast w Polsce (Warschau 1810); *H. Großmann*, Struktura spoleczna Ksiestwa Warszawskiego, 1808—1810 (Warschau 1925); *Frenk*, Jehude Polen bi'jeme milchamoth Napoleon (Warschau 1912).

§ 44. (Der Ansiedlungsrayon unter Katharina II.)

Lewanda, Sammlung der Gesetze, Nrn. 42—47; *Orchanskij*, Russische Gesetzgebung in bezug auf die Juden, 183 f. (Petersburg 1877); *Golizin*, Geschichte der russischen Gesetzgebung in bezug auf die Juden, 136 (Petersb. 1886); *Schuguwrow*, Geschichte der Juden in Rußland („Russkij Archiv“ 1894, Heft I, 163—167; vgl. „Woss'chod“ 1895, Heft I, S. 31—33 des zweiten Teiles); *Dubnow*, Die Geschicke der Juden in der Epoche der Emanzipation im Westen 1789—1815 (Jewr. Sstar. 1912, 3—25, 113—143: ausführliche Literaturangaben für die Geschichte der ganzen Epoche); *J. Hessen*, Geschichte des jüdischen Volkes in Rußland I, 84, 186: Statistik (Leningrad 1925); *Losinski*, Staatsschulen für die Juden, 60 f. (russ. Petersburg 1920).

Bibliographie

§ 45. (Reglementierungsprojekte in den Jahren 1797–1801)

Berschadskij, Statut für die Juden von 1804: amtlicher Schriftwechsel und Projekte zur Lösung der jüdischen Frage aus den Jahren 1797–1801 (russ. „Woss'chod“ 1895, Heft 1–4); *Dershawin*, Gesam. Werke, VI, 113–114, 124, 715; VII: „Gutachten über die Juden“ (russ. akadem. Ausgabe 1878); *Hessen*, Die Juden in Rußland, 344, 453: urkundliche Belege (Petersburg 1906); *Golizin*, op. cit., 208–210; *Lewanda*, Sammlung der Gesetze, Nr. 55.

§§ 46–47. (Das Statut von 1804 und seine Folgen)

Golizin, op. cit. 412, 422, 429 f., 434 f., 543 f., 918, 928 (vgl. „Woss'chod“ 1895, Heft 4, S. 95); *Braffmann*, Das Kahalsbuch II, Nrn. 335, 339, 349, 352 (Petersburg 1888); *Gordon*, Zur Geschichte der Ansiedlung der Juden in Petersburg (russ. „Woss'chod“ 1881, Heft 2, 29, 39–40); *Lewanda*, Sammlung der Gesetze, Nrn. 59, 64, 69–70; *Bericht des „Regierungskomitees“ von 1812* („Russkij Archiv 1903, Heft 2, 253–274); *Orchanskij*, op. cit. 271 f.; *S. Ginsburg*, Der Vaterländische Krieg von 1812 und die russischen Juden, 30 f. (Petersburg 1912); *Hessen*, Die Juden in Rußland, 77 f., 322; *idem*, Geschichte des jüdischen Volkes I, 138 f., 146 f.; *Nikitin*, Jüdische Ackersleute, 16 (russ. Petersburg 1887).

§ 48. (Der Krieg von 1812)

Ginsburg, op. cit., 41–129; Die Juden im Krieg von 1812 (Jewr. Sstarina V, 1912, S. 85 f.); *Golizin*, op. cit. 587, 590, 981, 985; *Hellmann*, Beth Rabbi, 47 (Berditschew 1901); *Hessen*, Die Deputierten des jüdischen Volkes (Jewr. Sstarina II, 1909, S. 19–20); *Dubnow*, Die Geschichte der Juden in der Epoche der ersten Emanzipation (ibid. 1912, S. 119–122).

§ 49. (Die Veränderungen im wirtschaftlichen Leben)

Bronewski, Die Reise von Triest nach Sankt-Petersburg im Jahre 1810, S. 189 f. (Moskau 1828); *Sewergin*, Aufzeichnungen aus der im Jahre 1810 unternommenen Reise durch das südwestliche Rußland (zitiert bei *Golizin*, op. cit., 976–979); *Surowiecki*, O upadku przemysłu i miast w Polsce, 1810, S. 139–147 (Krakau 1861); *Nikitin*, Jüdische Ackersleute, 8–16 (Petersburg 1887); *Dubnow*, Geschichtliche Mitteilungen Nr. 5 (russ. „Woss'chod“ 1893, Heft 8, S. 24–28); *Lewanda*, Sammlung der Gesetze, Nrn. 67, 73; *Korobkow*, Der Anteil der Juden am Außenhandel Polens usw. (Jewr. Sstar. 1911, S. 201 f.); *Borowoj*, Die jüdischen landwirtschaftlichen Kolonien im alten Rußland, 38–53 (russ. Moskau 1928).

§ 50. (Die Krise der Autonomie)

Berschadskij, der zitierte Artikel im „Woss'chod“ 1895, Heft 6, 46–63; *Hessen*, Die Juden in Rußland, 220, 237; *Golizin*, op. cit., 348–355; *Kritikus*, Literarische Annalen (russ. „Woss'chod“ 1895, Heft 1, 37 f.); *Lewanda*, Sammlung der Gesetze, Nr. 59; Artikel 51–54 des Statuts von 1804.

§ 51. (Das chassidische Schisma)

Dubnow, Die Geschichte des chassidischen Schismas (russ. „Woss'chod“ 1890, Heft 11–12); *idem*, Die Religionskämpfe (ibid. 1893, Heft 1, 37–49); *idem*, Einmischung der russischen Regierung in den Kampf gegen die Chassidim (Jewr. Sstar. 1910, I–II); *Hessen*, Die Juden in Rußland, 164 f.; *Hellmann*, Beth Rabbi, 40–90 (Berditschew 1902).

Bibliographie

§ 52. (Der Rabbinismus und Chassidismus)

Levin, Aliath Eliahu (Wilna 1875); „*Toldoth Adam*“: Biographie des R. Sal-
man Wilner (Wilna 1801); *Fünn*, Knesseth Israel, 347 f. (Wilna 1886); *Chaim*
Woloshiner, Nefesch ha'chaim (Wilna 1824); *Salman Schneerson*, Tania, Likkute
Amarim (Slawuta 1796); *Dubnow*, Geschichte des chassidischen Schismas
(„Woss'chod 1890, Heft 11–12; 1891, Heft 10); *idem*, Religionskämpfe (ibid.
1893, Heft 2–5); *Teitelbaum*, Ha'Rab mi'Ladi u'miflegeth Chabad II, passim
(Warschau 1913); *Horodetzki*, Ha'Chassiduth weha'chassidim II–III, passim (Berlin
1923).

§ 53. (Die Aufklärung. Das „Berlinertum“)

Fünn, Safa le'neemanim (Wilna 1881); *Gordon*, Zur Geschichte der An-
siedlung der Juden in Petersburg (russ. „Woss'chod“ 1881, Heft 2); *Stanislawski*,
Mendel Levin (ibid. 1881, Heft 3); *Gelber*, Aus zwei Jahrhunderten: Mendel
Satanower, 49–57 (Wien 1924); *Weinles*, Menachem Mendel Levin mi'Satanow
(„Ha'Olam“ 1925, Nrn. 39–42); *Zinberg*, Schklow und seine „Aufklärer“ (Jewr.
Sstar. 1928, 19 f.); „*Ha'Meassef*“ 1809, S. 286–291; *Newachowitsch*, Die Klage
der Tochter Judas (Petersburg 1803; nachgedruckt im Sammelwerk „Zukunft“,
III, 118 f. russ., Petersburg 1902); *idem*, Kol schawaath bath Jehuda (Schklow
1804).

Namen- und Sachregister

- Aargau, Kanton* — 192. S. Schweiz.
Abgaben — 18 f. S. Steuern
Abzeichen — 55. S. Sondertracht
Ackerbau — 18, 32, 36, 195, 317, 366 f., 382 f. S. Landwirtschaft.
„Adath Jeschurun“ (in Amsterdam) — 173 f.
Advokaten — 131, 306.
Afrika — 66 f.
Alexander I., Zar — 360 f., 376 f.
Altona — 64, 243.
Amerika — 68.
Amsterdam — 167 f., 178.
Ansiedlungsrayon — 46, 48, 63, 189 f., 345 ff. (Rußland), 366.
Antisemitismus — 72 f., 77. S. Judenhaß.
Apologien, politische — 54, 405 f. S. Polemik.
Arnstein, Fanny — 305.
Ashkenasim — 49, 53, 62, 105 f., 168 f.
Asien — 66 f.
Asser, Karl — 170, 176.
Asser, Moses — 168, 170, 175.
Assimilation — 25 f., 54, 69, 73 ff., 100 f., 131, 146 f., 165, 179, 187, 201 f., 211, 216, 228, 254 f., 272, 275 f., 317 f., 337 f., 406.
Atias, Isaak da Costa — 174.
Aufklärung — 16, 24 f., 47, 60, 131, 168 f., 201 f., 236, 271 f., 277, 295, 304 f., 307 f., 321 f., 325, 338 f., 355, 358, 360, 368, 400 ff. S. Orthodoxie.
Autonomie — 15, 30 f., 40 f., 75 f., 88 f., 102, 118, 123, 169, 172 f., 186, 223, 248, 252, 294, 317 f., 383. S. Kahal-Verwaltung.
Autonomismus — 79.
Avigdor Chaimowitsch — 392 f.
Avigdor, I. S. (aus Nizza) — 151 f., 187.
Avignon, Avignonenser — 49, 53, 103, 124.
Baden — 251 f.
Bailly (Maire von Paris) — 111, 113, 117.
Bankhäuser — 254. S. Kapitalismus.
Barl — 22, 34, 221, 223, 318, 334, 372. S. Sondertracht.
Baruch, Jakob — 217, 240.
Baruch, Löb — s. Börne, Ludwig.
Baruch, Tulczyner, R. — 399.
Batavische Republik — 168 f. S. Holland.
Bayern — 247 f.
Beer, Peter — 307.
Bendavid, Lazarus — 265 f., 273, 276.
Bennet, Mardochai — 309.
Ben-Seew, Jehuda Löb — 308.
Berdischewer, Levi Isaak — 397 f.
Berek Josselewicz — 330 f., 340.
Berlin — 22, 194 f., 202 f., 254 f., 263.
„Berliner“ (Aufgeklärte) — 338 f., 358, 404 f.
Berliner Salons — 25 f., 207, 255 f.
Berr, Isaak-Berr — 90, 106, 120, 131, 142, 145, 160.
Berr, Michael — 131, 142, 145, 215 f.
Bertolio, Abbé — 110.
Bevölkerung — s. Statistik.
„Bne-Zion“ (Lehrbuch) — 298.
Böhmen — 30, 278 f., 288 f.
Bonald — 140 f.
Bonaparte, Jérôme — 229 f.

Namen- und Sachregister

- Bonaparte, Ludwig — 175 f.
 Bonaparte, Napoleon — 134 f. S. Napoleon I.
 Bordeaux — 53, 83, 100 f., 126, 162.
 Börne, Ludwig — 20, 239 f., 276.
 Brand, Kriminalrat — 219 f.
 „Bratzlawer Chassidim“ — 400.
 Bremen — 244.
 Breslau — 22, 197 f.
 Brody — 300.
 Bromet, Herz — 170, 174.
 Buchholz, F. — 209.
 Bukarest — 63.
Bürgerschaft, christliche — 241 f., 315 f., 327 f., 386 f. S. Magistrate.
 Butrymowicz — 42, 316 f., 322, 324 f., 327.
 Calmanson, Jacques — 312 (Anm.), 334.
 Calmer (Familie) — 128 f.
 Cerf-Beer (Cerfberr) — 51 f., 84, 101, 106, 114.
 „Chabad“ — 396 f. S. „Tania“.
 Chaim Woloshiner — s. Woloshiner.
Chassidismus, Chassidim — 16, 33, 42, 45, 48, 63, 67, 304, 308, 310 f., 321 f., 334, 342 f., 376, 388 f., 396 f.
Cherem (Bann) — 43 f., 173, 367, 384, 391.
 Christian VII. (Dänemark) — 64.
 Cisalpinische Republik — 186. S. Italien
 Clermont-Tonnerre — 75, 89, 93 f., 172.
 Cologna, Abraham — 143, 153, 187.
 Cracovia, Jakob — 187.
 Czacki, Thadeusz — 35, 325.
 Czartoryski, Adam — 321, 361, 403.
 Dalberg, Karl — 237 f., 241 f.
 Dänemark — 64.
 David aus Makow — 401.
Debatten über die Judenfrage — 92 f., 112 f., 137 f., 171 f., 190 f. S. Emanzipation, Polemik, Reformprojekte.
 „Decret infâme“ — 163 f. S. „Schändliches Dekret“.
 „Deklaration der Menschenrechte“ — 70, 86 f., 92 f.
Denunzianten — 392 f.
Deputierte, Deputationen — 23, 53, 84 f., 88, 90, 106 f., 141 f., 153 f., 174, 176, 187, 195 f., 224 f., 353, 362 f., 371, 377, 394.
 Dershawin, G. R. — 355 f., 361 f.
 Deutschland — 16 ff., 70, 155, 194 ff.
 Diebitch, Freiherr von — 209.
 Dillon, Leiser — 377.
 Dohm, Chr. Wilh. — 17 f., 25.
Dorfjuden — 36 f., 46, 50, 349 f., 366, 369 f., 375, 380 f., 382. S. Ackerbau, Landpacht, Vertreibung.
 Dresden — 19.
 Dupont, Deputierter — 98 f., 117 f.
 „Edikt vom Jahre 1812“ (in Preußen) — 226 f.
Ehenbeschränkungen — 14, 17, 30, 32, 38, 64, 193, 198, 200, 238, 249, 288 f., 296, 298, 355.
 Elia Gaon — s. Gaon. Elia aus Wilna.
 Elsaß — 48 ff., 83 f., 89, 105 f., 113 f., 119, 131 f., 162 f.
Emanzipation, Emanzipationskampf — 68 ff., 83 f., 104, 118 f., 167 f., 173 f., 181, 184 f., 194 f., 212 f., 226, 229 f., 242 f., 245 f., 251 f., 307. S. Debatten, Reformprojekte.
 England — 61 f., 70.
 Ephraim, Bankier — 22, 26, 263 (Anm.).
 Eskeles, Bernhard — 286.
 Euchel, Isaak — 64, 271.
Exzesse, jüdenfeindliche — 57, 61, 85, 104, 113 f., 180, 191, 324.
 Fabrikindustrie — s. Industrie.
Familiennamen — 221, 226, 295, 359.
 „Familiennummer“, Familianten — 249, 288 ff. S. Ehenbeschränkungen.
Familienrecht — 145 f., 155. S. Mischehen.
 Feder, Tobias — 404.
 Fichte, J. G. — 263.
 Finnland — 66.
 Frank, Elias (Arzt) — 358.
 Frank, Frankisten — 127 (Anm.), 293, 313 f., 318, 421 ff.
 Fränkel, David — 233, 275.
 Frankfurt a. M. — 19 f., 213 f., 236 f.
 Frankreich — 48 ff., 70, 83 ff.

Namen- und Sachregister

- Franz II. (Franz I., Kaiser von Österreich) — 218, 241, 280 f., 285 f., 303, 423.
- Freie Berufe — 71, 166, 202, 277, 305 f.
- Frey, Gebrüder — 127 f., 424 f.
- Friedländer, David — 195 f., 202 f., 224 f., 263, 268 (Anm.).
- Friedrich der Große — 22, 26, 28, 34.
- Friedrich Wilhelm II. — 22 f., 195 f.
- Friedrich Wilhelm III. — 200, 218, 225 f., 228.
- Friedrichsfeld, David — 170.
- Friesel, Gouverneur — 354 f.
- Furtado, Abraham — 101, 126, 142, 145, 150, 154 f., 162, 164.
- Galizien — 31 f., 278 f., 294 f.
- Gaon, Elia aus Wilna — 388 f., 395.
- Geldhandel — s. Kreditgeschäfte.
- Gemeindeverfassung, Gemeindewesen — 42 f., 159 f., 168 f., 186, 223, 252, 384. S. Autonomie, Kahal, Konsistorialverfassung.
- Gerichtsbarkeit — s. Autonomie, Rabbiner.
- Gerville, Syndikus — 108 f.
- „Gesellschaft der Freunde“ — 271 f.
- Ghetto, Judenviertel — 19 f., 54 f., 180 f., 184 f., 214, 237 f., 241, 290, 295.
- Gideon, Samson — 61.
- Gleichberechtigung — s. Emanzipation.
- Godard, Advokat — 107 f., 116.
- Goethe — 240, 254 f., 262 f.
- Gottesdienst — s. Synagoge, Reform.
- Gradis, David — 53 f., 83, 101.
- Grattenauer — 207 f.
- Grégoire, Abbé — 54, 85 f., 91, 101, 103, 113.
- Grund, Christian — 215, 217.
- Gustav III. (Schweden) — 65.
- Hahn, Deputierter — 171.
- Hamburg — 21, 64, 242 f.
- Hammelsfeld, Deputierter — 171.
- Handel — 14, 18 f., 21, 35, 37 f., 60, 133, 161, 195, 221, 252, 300, 323 f., 346, 367, 378 f. S. Wirtschaft, Hausierhandel.
- Handwerk — 14, 18, 36, 133, 166, 188, 195, 238, 317, 323 f., 367, 379. S. Industrie.
- Hardenberg, Staatskanzler — 210, 218, 223.
- Hausierhandel — 192 f., 246, 252, 290, 301, 303.
- Hegemonie, nationale — 78.
- Helvetische Republik — 189. S. Schweiz.
- Herz, Henriette — 26, 256 f., 276.
- Herz, Markus — 26, 256.
- Herzogtum Warschau — 335 f. S. Polen.
- Hirsch, Jakob — 47.
- Hirszowicz, Abraham — 319.
- Holland — 59 f., 167 ff.
- Homburg, Herz — 295 ff.
- Hoym, Minister — 200, 334.
- Humboldt, Alexander — 256.
- Humboldt, Wilhelm — 222 f., 256 f.
- Hurwitz, Pinchas Elias — 309.
- Hurwitz, Salkind — 54, 106 f., 122.
- Industrie, Fabrik- und Haus- — 30, 64 f., 166, 367, 374, 381. S. Handwerk.
- Isaaks, Aaron — 65.
- „Israeliten“ (statt „Juden“) — 160, 224, 351.
- Italien — 54 ff., 142, 153, 179 ff.
- Itzig, Bankier — 22, 26, 201, 263 (Anm.).
- Jacobson, Israel — 255, 230 f., 239 f.
- Jakobiner — 121 f., 423.
- Jassy — 63.
- Jeiteles (Familie) — 307.
- Jerusalem — 134.
- Jezierski, Jacek — 325, 327.
- Jiddische, jüdisch-deutsche Sprache — s. Sprache, jiddische.
- Josefowicz, Hersch — 319.
- Joseph II., Kaiser — 28 f., 34 f., 294, 310 f.
- Jost, I. M. — 273, 276, 409 f.
- „Judenamt“ (in Wien) — 281 f.
- Judenhaß — 24, 71 f., 113 f., 132 f., 152, 207 f., 222, 231 (Anm.), 317, 386, 405. S. Antisemitismus.
- Judenhetzen — 322 f. S. Exzesse.

Namen- und Sachregister

- Judenreglements* — 22, 28, 32 f., 55 f., 66 f., 194 f., 197 f., 199 f., 289 f., 335. S. Toleranz-Patent, Statut von 1804.
- Judenstadt, Judengasse, Judenviertel — s. Ghetto.
- „Jude“ und „juif“ (als Schimpfnamen) — 160, 196, 202, 224 f., 282, 351, 405.
- Kahal-Verwaltung* — 42 f., 46, 295, 317 f., 350, 361 f., 367, 384 f., 392. S. Autonomie.
- Kant, Kantianismus — 24 f., 254, 267 ff., 396, 404.
- Kapitalismus*, Kapitalisten — 14, 26, 66, 71, 254, 279, 281, 405. S. Handel, Industrie.
- Karäer* — 48 (Krim), 349.
- „Karliner“ (Chassidim) — 389.
- Karlsruhe — 251 f.
- Kassel — 232 f.
- „Katechumenenhaus“ (in Rom) — 56, 180.
- Katharina II. — 45 f., 345 f.
- Kiew — 348.
- Kircheisen, Justizminister — 224 f.
- Kirchenstaat — 57 f., 183 f. S. Rom, Papsttum.
- Kohen, Schalom — 274.
- Kollontaj, Hugo — 316, 328.
- Köln — 212 f.
- Kolonien*, landwirtschaftliche — 382 f.
- Königsberg — 24, 202, 210 f., 219.
- Konsistorialverfassung* — 159 f., 177 f., 183, 186, 232 f., 252.
- Konstantinopel — 62.
- Kopenhagen — 64.
- Kosenizer, Israel (Zaddik) — 342, 400.
- Kosmann, Professor — 208.
- Kosmopolitismus* — 275 f. S. Assimilation, Taufen.
- Kosziuszko — 330 f.
- Krakau — 295, 335 f.
- Kreditgeschäfte* — 15, 18, 21, 84, 119, 132 f., 136 f., 142, 145, 147, 156 f., 158, 161 f., 196, 352, 371. S. Kapitalismus.
- Krim — 48. S. Karäer.
- „Kult der Vernunft“ — 124 f.
- Kultur*, Kulturreform — 16, 25, 33, 131 f., 227 f., 253 f., 304 f., 405 f.
- Kurland — 348.
- Lafare, Bischof — 97 f.
- Landau, Jeheskel, R. — 29, 309.
- Landessprache* — 76, 254, 317, 358, 372, 404. S. Sprachen.
- Landpacht*, Pächter — 15, 32, 36 f., 46, 49 f., 63, 290, 295, 352 f., 356, 374. S. Landwirtschaft.
- Landtage*, deutsche — 245 f.
- Landwirtschaft* — 133, 166, 188, 381 ff. S. Ackerbau, Landpacht.
- Lefrank, S. J. — 211.
- Leibel, Israel — 311 f.
- Leibzoll* — 19, 23, 189, 244, 248.
- Lemberg — 295 f., 301.
- Lemon de — 168, 174, 176 f.
- Leone di Leone, R. — 183.
- Leopold II., Kaiser — 280, 302, 306.
- Levi, Isaak R. — s. Berditschewer.
- Levin Mendel (Satanower) — 320 f., 403 f.
- Levin, Rahel — s. Rahel.
- Liberalismus* (im Judentum) — 25, 54, 168 f., 173 f., 203 f., 271 f., 308, 334, 338 f., 402 f. S. Reform.
- Lisensker, Elimelech — 310.
- Litauen — 348, 354 f., 388 f.
- Literatur* — 54, 106, 121 f., 141, 203 f., 265 f., 273 f., 307 f., 316 f., 402 f. S. Aufklärung, Philosophie.
- Littwak, Jehuda — 176 f.
- Livorno — 59, 164, 186.
- Löb Sores — 311.
- Lothringen — 48 f., 83 f. S. Elsaß.
- Lübeck — 244.
- Lubliner, Jakob Isaak (Zaddik) — 342, 400.
- Magistrate*, Stadträte — 38 f., 51, 106 f. (Pariser Kommunalräte), 116 f., 281, 323 f., 328, 385 f.
- Mähren — 30, 288 f. S. Böhmen.
- Maimon, Salomon — 45, 269 f., 312.
- Mainz — 212.

Namen- und Sachregister

- Malesherbes — 53.
 Maury, Abbé — 75, 94 f., 103.
 „Meassef“ — 273 f., 308, 404 (Anm.).
 Mecklenburg — 245 f.
 Mendelssohn, Dorothea — 256, 258 f.
 Mendelssohn, Henriette — 259.
 Mendelssohn, Joseph — 260, 271 f.
 Mendelssohn, Moses — 19, 24 f., 47, 263 (Anm.), 268 f., 295, 308, 321, 358. S. Aufklärung.
 Mendelssohn-Bartholdy, Abraham — 260.
 Mendelssohn-Bartholdy, Felix — 260.
 Metternich, Fürst — 284 f.
 Metz — 115, 124, 125, 133.
Militärdienst — 29 f., 85, 106, 109, 123, 130 f., 153, 155, 160, 162, 164 f., 178, 182, 195 f., 222, 225 f., 229, 232, 246, 291 f., 299 f., 302 f., 332 f., 341 f., 375, 423.
 Minsk — 351 f., 361, 389.
 Mirabeau, Graf — 22, 26, 86 f., 99, 113.
Mischehen — 133, 145 f., 148, 155, 157, 210, 220 f., 224, 246.
Misnagdim — 42, 45, 48, 388 f., 401.
Missionare, katholische — 56 f.
 Moldau — 62 f.
 Molé, Graf — 137, 143 f., 149.
 Morpurgo, Ezechiel — 182.
 Moskau — 346 f., 379.
Munizipalämter — 106, 219, 226, 246, 350, 385 f. S. Magistrate.
 „Münzjuden“ — 26. S. Kapitalismus.
- Nachman aus Bratzlaw — 399 f.
 Nancy — 97, 123, 125, 133.
 Napoleon I. — 75, 134 ff., 148 f., 231 (Anm.), 284 f., 313, 336 f., 370, 376.
 „Nathan der Weise“ — 25, 27.
Nationale Bewegung — 69, 78 f.
Nationale Frage — 15, 75 f., 94 f., 123, 135, 137 f., 146 f., 155 f., 171 f., 190, 201 f., 206 f., 219 f., 232, 338 f. S. Assimilation, Emanzipation, Kosmopolitismus.
Nationalversammlung — 83 ff. (Frankreich), 171 f. (Holland), 190 f. (Schweiz).
- Neußland — 48, 347, 382 f.
 Newachowitsch, Leib — 405 f.
 Nikolsburg — 31.
 Normierung — s. Ehenbeschränkungen.
 „Notabelnversammlung“ (zu Paris) — 139, 141 f., 230.
 Notkin, Nathan — 357 f., 363.
- Oberthür, Professor — 247.
 Offenbach — 293, 313 ff.
Orthodoxie — 53 f., 173 f., 266, 217 f., 286, 296 f., 319, 342, 394 f. S. Chassidismus, Rabbinismus.
 Österreich — 27 ff., 59, 278 ff.
 Ostrog — 329, 353.
 Ostseeprovinzen, russische — 47, 348.
- Paalzow, Kriminalrat — 209.
 Pacht, Pächter — s. Landpacht.
 Padua — 59, 85.
 Palästina — 66, 134, 391, 399.
 Pappenheimer, S. — 228.
Papsttum — 55 f., 151 f. S. Kirchenstaat, Rom.
 Paris — 49, 52 f., 85 f., 106 ff., 121, 129, 164, 331.
Parlamentarier, jüdische — 174.
 Parlamente — s. Landtage, Nationalversammlung, Sejm.
 „Parnassim“ — 168 f. S. Gemeindeverfassung.
 Pasquier, franz. Regierungskommissar — 143, 158 f.
Patriotismus — 106 f., 121 f., 145 f., 153, 228 f., 275 f., 305, 329 f., 340, 376 f.
 Paul I., Zar — 351 f., 392, 423.
 Pereira, Jakob — 126 f., 180.
 Peretz, Abraham — 363, 403, 405.
 Petersburg — 362 f., 391 f., 405 f.
Petitionen, Denk- und Bittschriften — 22 f., 58, 84 f., 88, 101 f., 105 f., 115 f., 170, 189 f., 214 f., 239 f., 242, 245, 247 f., 282, 303, 338 f. S. Deputierte, Reformprojekte.
Philosophie — 266 f., 395, 400, 404. S. Chassidismus.
 Piemont — 186.

Namen- und Sachregister

- Pinto, Isaak — 60.
 Pius VI., Papst — 55 f., 152, 181.
 Pius VII., Papst — 183.
 Podolien — 347, 352 f.
Polemik, Apologien — 205 f., 208 f., 228, 316 f., 395 f., 401.
 Polen — 34 ff., 158, 199, 315 ff., 329, 333, 335 f., 344. S. Rußland.
 Portalis, franz. Regierungskommissar — 143, 162.
 Portalis, Kultusminister — 135.
 Posen — 199 f., 435.
 Prag — 29 f., 290, 423.
 Preßburg — 301.
Presse — 121 f., 140 f., 143, 414. S. Zeitschriften.
 Preußen — 16 f., 24 f., 194 ff., 218 f., 334.
 „Propination“ — 15, 36, 352 f., 380. S. Schankgewerbe.
 Rabaud St. Etienne — 87.
Rabbiner, Rabbinat — 43 f., 147, 168 f., 223, 238, 248, 252, 271, 290, 319, 322, 367 f., 384 f. S. Konsistorialverfassung.
Rabbinismus — 16, 45, 308 f., 388 f., 394 f. S. Orthodoxie, Chassidismus.
 Rahel Levin — 161 f., 276.
Reaktion, politische und soziale — 71 f., 140 f., 278 f., 345 f. S. Judenhafß, Antisemitismus.
Reform, religiöse — 76, 150, 154 f., 173, 227 f., 233 f., 245, 267, 272, 321, 334. S. Liberalismus.
Reformprojekte betr. d. bürgerl. Lage — 23 f., 195 f., 219 f. (Preußen); 40 f., 316 f., 325 f. (Polen); 46, 351 f., 355, 357 f., 363 f. (Rußland).
 Reubell, Deputierter — 93, 102, 112, 115, 118 f.
Revolutionen, Die Juden in den — 72, 78 f., 85, 121 f., 185, 330 ff.
 Riga — 47.
 Robespierre — 97, 125.
 Roederer — 53, 114.
 Rodriguez, Isaak — 141, 143.
 Rom — 54 f., 179 f. S. Kirchenstaat, Papsttum.
Romantik — 255 f.
 Rosenthal, Naphtali — 302.
 Rothschild, Bankhaus — 254.
 Rumänien — s. Moldau, Walachei.
 Rußland — 45 f., 72, 345 ff.
 Sachsen — 244 f.
 Salman Schneerson — s. Schneerson.
 Salom, Michael — 185.
 Saloniki — 62.
 Salonleben — s. Berliner Salons.
 Samuel ben Avigdor, R. — 43.
 Satanower, Mendel — 320 f. S. Levin Mendel.
 „Schändliches Dekret“ (in Frankreich) — 159, 161 f., 187 f., 336 f.
Schankgewerbe — 15, 32, 36 f., 46, 50, 340, 343 f., 352 f., 357, 366, 374, 379 f. S. Landpacht.
 Schick, Baruch (Schklower) — 402 f.
 Schiller, Friedrich — 255 f.
 Schimmelpenninck, holländ. Staatsmann — 172.
 Schklow — 355 f., 380, 402.
 Schklower, Baruch — s. Schick.
 Schlegel, Friedrich — 255, 258 f.
 Schleiermacher, Friedrich — 206, 255 f.
 Schneerson, Salman, R. — 357, 388 f., 391 f., 396 f.
 Schrötter, Minister — 219 f.
Schulwesen, Reform im — 32, 34 f., 45, 47, 59, 131, 166, 179, 200, 221, 224, 231, 234 f., 236, 239, 252, 254, 267, 276 f., 291, 296 f., 305 f., 321, 368, 372, 394 f. S. Aufklärung.
Schutzgeld — 14, 241. S. Steuern.
Schutzjuden — 14, 17 f., 195 f., 198, 200, 244 f., 249, 335, 359.
 Schweden — 64 f.
 Schweiz — 63 f., 85, 189 f.
 Segre, Josua, R. — 143, 153, 187.
 „Sejm Vierjähriger“ (in Polen) — 35, 315 f.
Sephardim — 49, 53, 59 f., 66 f., 83, 88, 108 f., 131, 162, 168 f., 177.
 Sinzheim, David — 142, 145, 153.

Namen- und Sachregister

- Sofer, Moses, R. — 309.
Sondertracht — 55, 180 f., 317 f., 326, 337 f., 354, 359, 368, 371 f.
 Sonnenberg, Sundel — 377.
Sozialismus — 72, 78 f.
 Speranskij — 364 f.
Sprache (deutsche) — 34, 195, 221, 226 f., 273 f., 282, 291, 368.
Sprache (französische) — 49, 131 f.
Sprache (hebräische) — 34, 226 f., 257, 273 f., 308, 371, 405.
Sprache (holländische) — 173, 179.
Sprache (jiddische, jüdisch-deutsche) — 34, 41, 49, 129, 131, 169, 179, 215, 226, 254, 273, 404.
Sprache (polnische) — 41, 317 f., 368, 404.
Sprache (russische) — 358, 368, 372, 405.
Sprache (spanische und portugiesische) — 49, 62, 169.
Sprache (ungarische) — 34.
Staatsdienst — 175, 182, 188, 222, 226, 277, 282 f.
 Stanislaus, August, poln. König — 326 f.
 Staszić — 317
Statistik — 13, 16 f., 20, 27 f., 31, 35 f., 48 f., 55, 61 ff., 66, 68, 101, 129 f., 164, 166 ff., 178, 199, 233, 238, 247, 253, 263, 278 f., 301, 335 f., 343, 348, 365, 421.
 „Statut von 1804“ (in Rußland) — 365 f.
Steuern, Sonderabgaben — 18 f., 38, 115, 190, 200, 239, 241 f., 281 f., 288, 290, 292, 294, 297, 301, 304, 343, 349. S. Leibzoll, Toleranzgeld.
 Stockholm — 65 f.
 Straßburg — 51 f., 84, 113 f., 129, 133, 136.
 „Sulamith“ — 274.
Synagogen, synagogale Reform — 28, 116, 124, 169, 227 f., 234 f., 282, 290, 393. S. Reform.
 „Synhedrion“, das Pariser — 75, 148 f., 153 f., 175 f., 187, 219 f., 231, 237, 284 f., 359, 369 f.
 Syrien — 66.
 Talleyrand — 102, 111, 113.
 „Tania“ (chassid. Werk) — 390, 396 f.
Taufen — 56 f., 61, 65, 180, 202 f., 223, 225, 257, 259 f., 263 f., 268, 271, 305, 313, 406. S. Kosmopolitismus, Assimilation.
 Teller, Pastor — 203 f.
Terror (in Frankreich) — 123, 125 f., 216, 424 f.
 Theben, Koppel — 302 f.
 Thierry, Adolphe — 54.
Toleranzgeld — 14, 33, 301, 304.
 „Toleranz-Patent“ — 28, 32, 280, 294 f.
 „Tolerierte Juden“ (in Wien) — 14, 28, 281 f.
 Trebitsch, Abraham — 293, 309.
 Trier, Salomon — 237.
 Triest — 59, 286.
 Türkei — 62.
 Tychsen, Professor — 246.
 Ukraine — 347 f., 388.
 Ungarn — 33 f., 278 f., 301 f.
 Varnhagen von Ense — 261 f.
 Venedig — 59, 185.
Vertreibung — 31, 38, 243, 323 f., 350, 369 f.
 Volkszählungen — s. Statistik.
 Walachei — 62 f.
 Warschau — 38 f., 199, 323 f., 330 f., 335 f. (Herzogtum), 338 f., 405. S. Polen.
 Weißrußland — 46, 345 f., 356 f., 388 f.
 Wessely, Herz — 59, 64.
 Westfalen, Königreich — 229 ff.
 Wien — 28 f., 278 ff., 304 f.
 Wilhelm V. von Oranien — 60, 168.
 Wilna — 43 f., 329, 386, 390 f.
Wirtschaft — 14 f., 35 f., 71 f., 132 f., 161 f., 178, 188, 242, 254, 300, 303, 351 f., 378 f., 421. S. Handel, Handwerk, Industrie, Landwirtschaft, Kreditgeschäfte, Schankgewerbe.

Namen- und Sachregister

- Wohnrecht* — 17 f., 28 f., 50 f., 65 f.,
189, 196, 279 f., 306. S. Ansied-
lungsräyon, Vertreibung.
Wolfowicz, Simon — 44, 320.
Wolfsohn, Aaron — 210.
Wolhynien — 347, 352 f.
Woloshiner, Chaim, R. — 395 f.
Wucher — s. Kreditgeschäfte.
Württemberg — 253.
Zaddikismus — 310 f., 342, 397 f.
S. Chassidismus.
Zamojski, Andreas — 40 f.
Zbitkower, Samuel — 333.
Zeitlin, Josua — 402 f.
Zeitschriften — 273 f., s. Presse.
Zensur — 209 f., 291, 299, 359.
Zionismus — 78 f.
-

